



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

كتاب نصيب بن نضيد عن اتحاد الكتاب العرب ، دمشق

العدد : ٢٩ - صفر ١٤٠٨ تشرين الأول « أكتوبر » ١٩٨٧ - السنة الثامنة

المدير المسؤول:

على عقلة عريسان

رئيس التحرير:

د. عبد الكريم اليافى

أمين التحرير:

عبد اللطيف أرنكاووط

هيئة التحرير:

د. عبدالهادي هاشم

• د. ابراهيم الكيلاوي

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درویش

شماره ثبت ۶۰۴۷۶۰۶

تاریخ ۱۳۰۷/۱۱/۱۸

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

المدير المسؤول = اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص ٢٢٠ : ٢٢١ - ٢٢٢

المواد المنشورة في المجلة تقبّر عن رأي أصحابها



الاشتراك السنوي

- ٦٠ ل.س للأفراد داخل القطر
- ١٠٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد
- ١٥٠ ل.س للدوائر الرسمية والمؤسسات داخل القطر
- ٢٠٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يندفع نقداً إلى : (معاسب مجلة التراث العربي) ■

الاعراج الفني : أكرم السدار

المحتويات

- ☐ الحس المشترك والتراث العربي ونظرية النسبية د. عبد الكريم الياني ٧
- ☐ هل قوة استمرار الحكم السابق ثابتة بالاستصحاب شرعاً أو عقلاً؟ د. محمد فتحي التريفي ٢٨
- ☐ المنحى السلفي وظاهرة المعارضة في شعر شفيق جبري د. صبر الدقاق ٥٨
- ☐ المؤلفات العربية في علمي الفلاحة والنبات د. محمد زهير البابا ٩٢
- ☐ الكافي في الكحل لخليفة ابن أبي المعائن العلبي
دراسة هيستوريوغرافية د. نشات العمارنة ١٢٩
- ☐ علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون تيسر شيخ الأرض ١٦٠
- ☐ الفيحاء - قصيدة نذير العسامي ١٢٩
- ☐ مع ابن المديم وكتابه بنية الطلب في تاريخ حلب د. سهيل زكار ١٨٩
- ☐ المفصاح من عبارات العامة هشام النعاس ٢٠١
- ☐ اسهام المرأة في العمارة بدمشق خلال العهد الأيوبي عبد الرزاق معاذ ٢١٩
- ☐ شمس الدين سامي فراثري
الرائد الأول في البلاد الاسلامية لقاموس الاعلام صديان مردم بك ٢٢٩
- ☐ العلامة الشيخ أحمد محمد حيدر وكتبه التراثية الفكرية فاطمة عصام صبري ٢٣١
- ☐ نشاطات في خدمة التراث اعداد : عبد اللطيف ارناؤوط ٢٣٥



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الحس المشترك في التراث العربي ونظريّة النسبيّة

د. عبد الكريم اليافي

يقول أبو البركات هبة الله البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ في كتابه «المعتبر في الحكمة»: «كل مسمى في اللغة المتداولة العامية له مفهوم ظاهر يعرفه المسمون والمخاطبون بتلك اللفظة . والحكماء يبتدئ نظرهم من ذلك المشهور العامي وينتهي الى المعلوم الخاصي . والمكان من تلك الجملة . فان الاسم المتداول له مفهوم عند الجمهور أشهر من أن يخفى وأعرف من أن يعرف . وهو الموضع الذي له يُقْل الشيء الذي يقال له متمكن» (ج ٢ ، ص ٤١) (١) .

يشير هذا القول الى تعويل الحكماء الأوائل من فلاسفة وعلماء على ما يدعى «الحس المشترك» بين الناس في تفهم بعض الأمور . ولكن أولئك الحكماء قد يمدون الى تجريد الأمور والافراط في هذا التجريد فيبتعدون في رأيها عن ذلك الحس المشترك ولا ينبههم الى ذلك الافراط الا نظر جديد في تلك الأمور ومعالجة طريفة لها تتلافى ما أغفله التجريد وطواه الافراط والمبالغة .

ونحن هنا نريد أن نعالج فكرة المكان والزمان والحركة في استنادها الى الحس المشترك وكيف أن النسبية بقلم مؤسسيها ينشتين أعادت النظر في طبيعة هذه الأمور وربطت بينها ربطاً رياضياً فيه كثير من المهارة وكان إعادة النظر فيها جميعاً خصيبة الآثار واسعة التطبيق ولكنّها ليست نهائية .

ويتضمن بحثنا النقاط الآتية :

- ١ - بيان ارتباط المكان والزمان والحركة في الحس المشترك والتراث العربي .
- ٢ - مقالة نيوتن وأتباعه في التجريد واعتبار المكان والزمان مطلقين ومستقلا كلاهما عن الآخر .
- ٣ - مبادئ النسبية الخاصة والنسبية العامة وتحقق توقعاتهما العلمية .
- ٤ - النتائج الفلسفية للنسبية .
- ٥ - النسبية وشكل الكون .
- ٦ - مقابلة النسبية بنتائج الفيزياء الحديثة في تصور الزمان والمكان .
- ٧ - خاتمة .

- ١ -

يدرك كل منا ادراكاً مباشراً اتصال الزمان بالمكان اتصالاً وثيقاً . لو مررنا على حقل لحكمنا على مدى امتداده في المكان وانتبهنا في أي فصل كان ذلك المرور بالنظر لحاله وشكل الأرض والأشجار التي هي فيه هل كان ذلك في الربيع أو الصيف أو الخريف أو الشتاء . فالحقيقة هي أننا نشعر دائماً بوجود اتصال بين المكان والزمان . كذلك إذا نظرنا إلى شخص أدركنا فوراً طول قامته وقدرنا السن التي يناهزها . فالزمان والمكان في ادراكنا متداخلان مرتبطان كلاهما بالآخر .

لقد سبقت الفنون نظرية النسبية حين ركبت في إنتاجها الممتع المكان والزمان معاً كما في المسرح وفي رقصات « البالي » فانهما فنانان زمنيان مكانيان بالقياس إلى فني الشعر والموسيقى الزمنيين وإلى فني التصوير والنحت المكانيين وإن كان التحليل الدقيق لكل فن يكشف عن عناصر مكانية في الفنون الزمانية وعن عناصر زمانية في الفنون المكانية .

ثم إن تداخل الزمان والمكان يجعل لهما أثراً واضحاً في الحركة كما أن الحركة تؤثر فيهما ولا سيما إذا كانت شديدة أو كانت الطاقة المسببة لها أو الكامنة وراءها كبيرة إلى درجة كافية . فالبميد قد يصبح قريباً بالترغبة الشديدة كما يقول أبو تمام :



وقد قرَّب المرمى البعيدَ رجاؤه وسهلت الأرضَ العزازَ كتابه

والحب قوة هائلة تطوي الأرض :

وكنت اذا ما زرت ليلي بارضها أرى الأرض تُطوى لي ويدنو بعيدها

وأوضح من ذلك كله عزم أبي الطيب حين يقول :

ومن كان عزمي بين جنبيه حشه وخيّل طول الأرض في عينه شبرا

والشعر في سرعة مرور الزمن أو تطاوله كثير نضرب صفحاً عنه .

ونكتفي بالإشارة الى بيت المتنبي أيضاً في أن للقوة أثراً في الزمن وذلك حين يصف دخول جيش سيف الدولة مدينة سروج اذ يشبه المدينة بحسناء تستيقظ فلا تكاد تفتح جفניה الا والجيش العربي المظفر قد انتزعها من أيدي الروم .

فلم تتم سروج فتوح ناظرها الا وجيشك في جفنيه مزدهم

من هذه الأمثلة البسيطة التي تمتد على الحس المشترك وعلى الفنون وعلى ما جاء في الشعر يتبين ما ذهبنا اليه من تداخل المكان والزمان ومن تأثير الحركة السريعة فيهما وسنرى ذلك بشكل رياضي وعلمي في نظرية النسبية .

- ٢ -

قلنا في البداية ان العلماء عمدوا الى التجريد لتفهم الظواهر الطبيعية وتيسير فهمها كما جزؤوا عناصرها على النحو الذي يدعو اليه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) . ولكن التجزئة والتجريد المفرطين قد يعجبان روابطاً وأواصر في الظواهر مهمة . وميكانيك نيوتن مثال على هذا الافراط .

لقد قال نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) معلناً شعاراً لبحوثه : أنا لا أصنع فرضيات hypotheses non fingo وحقاً تقدم العلم عند الغربيين في القرن السابع عشر والثامن عشر وما بعدهما باعتماده الملاحظة والتجريب ولكن هذا الشعار الذي أعلنه نيوتن لم يستمسك به هو نفسه .

عرض أفلاطون قديماً في كتابه « طيماوس » نظريته في الكون وهي أنه محدود وكروي يمتد خارجه فضاء خال وغير متناه . أفكار أفلاطون هذه وغيرها

تداولها المفكرون الأفلاطونيون في منتصف القرن السابع عشر بانكلترة وغدوا يتناقشون فيها بكمبردج . فاثرت تلك الأفكار في نيوتن . وعوضاً من أن يلتزم شعاره الآنف اعتبر كلاً من الزمان والمكان مطلقاً ومستقلاً كلاهما عن الآخر . أما الزمان فيجري جرياناً متجانساً منتظماً يمكن قياسه بالساعات . وأما المكان فهو ثابت ومتجانس ومشابه دائماً لذاته ، كما اعتبر الحركة أي انتقال جسم من مكان إلى آخر مطلقة أيضاً . وتلك كلها فرضيات لا تمت إلى التجربة ولا إلى الواقع .

وقد لاحظ الفيلسوف النمساوي ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦) قبل أكثر من نصف قرن تقريباً كيف تنكّب نيوتن عن شعاره الواضح وهو أطراح الفرضيات ودراسة الحوادث الواقعية إذ أن المكان المتجانس المطلق والزمان المتجانس المطلق والحركة المطلقة كلهن تركيبات ذهنية صرف ، وليست من نتاج التجربة . أن معرفتنا التجريبية كلها إنما تمس مواقع الأجسام بعضها بالنسبة إلى بعض كما تمس حركات بعضها بالنسبة إلى بعض أيضاً .

ذكر أينشتين نفسه أن السوابق التاريخية لنظريته تثوي في النقد الذي وجهه ماخ خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى ميكانيك نيوتن . وهو نقد مستوحى من مذهب هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) التجريبي ومركّز على التنديد بفكرة المكان المطلق والزمان المطلق والحركة المطلقة وهي كلها متضمنة في نظرية نيوتن وهو مركّز كذلك على التنديد بدعوى أن مبادئ الميكانيك ذات قيمة مطلقة . أبان ماخ أن هذه الأفكار لو لم يكن لها صلة بالتجربة لغدت لغتوا عديم الفائدة ولفقدت قيمتها العلمية والعملية . ولكن نيوتن في رأي ماخ حين تكلم في مبادئ الديناميك كان يرجع في الواقع إلى مكان وزمان وحركة هي كلها من نتاج التجربة . فالمكان كان ينسب إلى جملة النجوم الثابتة (أو التي تبدو كذلك على الأقل) والزمان كان يقاس بدوران الأرض حول محورها . وإذا كان الأمر كذلك غدت صحة مبادئ الديناميك نسبية ولزم أن تمتحن بمعك* التجربة . ونحن نقبل تلك المبادئ في نطاق تصديق التجربة لها . ولكننا مستعدون لتصحيحها وتبديلها إذا طرأت على تطبيقها عتبة يصعب تخطيها .

ومن هنا لزم فحص القضايا والأفكار التي اعتمدها نيوتن فحماً دقيقاً حتى ما بدا منها واضحاً كل الوضوح كشفاً عما استندت اليه من مصادر ولزم أيضاً كما لخص أينشتين نفسه كلام ماخ انشاء ميكانيك على قاعدة جديدة .

لقد كان من المتعذر على أينشتين أن يصل الى نظريته لو لم يكافح قبله ماخ بمشكلات السنين في تقويض المعتقدات الراسخة في ميكانيك نيوتن وغيرها من أقسام العلوم التي تشربت بميتافيزياء أفلاطون . كان تمثل أينشتين لهذا الموقف النقدي الدقيق تمثلاً عميقاً هو التربة الخصيبة التي أنبتت آراءه الجريئة .

ان قواعد ميكانيك نيوتن تلك حملت الباحثين في أواخر القرن التاسع عشر على أن تحاول أن تتبَيَّن حركة الأرض المطلقة بالقياس الى مادة تنقل الضوء كانت تعتبر موجودة في كل مكان وذات خواص متضاربة هي الأثير . ذلك أن الأرض في مدارها حول الشمس تقترب حيناً وتبتعد حيناً آخر اذا اعتبرنا الشمس تقع في أحد محرتي القطع الناقص الذي هو مدار الأرض . وتقدر سرعة اقترابها من الشمس وابتعادها منها بنحو ثلاثين كم في الثانية . ولما كانت سرعة الضوء نحو ثلاثمائة ألف كم في الثانية لزم أن تنضاف سرعة الأرض الى سرعة الضوء أو تطرح عند الاقتراب أو الابتعاد . وقد قام بهذه التجربة وأعادها عدة مرات العالمان الأمريكيان ميكلسون ومورلي بين سني ١٨٧٩ و ١٨٨٧ فكانت النتيجة سلبية أي كانت الآلات لا تسجل الا سرعة واحدة وهي سرعة الضوء أي تسجل :

$$300000 = 30 - 300000 = 30 + 300000$$

هذا مع أن الآلات كانت دقيقة تعتمد في قياسها على تداخل النور وتستطيع أن تكشف عن خطأ أقل من ذلك بكثير لو وقع . كانت نتيجة التجربة سلبية . ولكنها أثارت الفيزيائيين واستدعت تأملاتهم وتفسيراتهم . ومن أهم الذين حاولوا تفسيرها العالم الرياضي الايرلندي فيتزرغيرلد Fitzgerald حين زعم أن كل جسم يتحرك حركة نسبية بالقياس الى الأثير يصيبه نصيب من التقلص متعلق بمقداره سرعته . هذا النصيب ضئيل في الغالب بالنسبة الى سرعة النور .

وقد استفاد أينشتين من هذا التفسير كما استفاد من نقد ماخ لمبادئ نيوتن ومن ضرورة انشاء ميكانيك جديدة عند مصادفة العقبات فاعتبر في مذكرة كتبها سنة ١٩٠٥ أن أبسط تفسير لنتائج ميكلسون ومورلي هو أن سرعة النور واحدة عند جميع الراصدين اذا كانوا يتحركون حركة نسبية منتظمة . وغدا ذلك أساس نظرية النسبية الخاصة أي الخاصة بالحركة الانتقالية المنتظمة ومنطلقاً جديداً في البحوث الفيزيائية وما يتبعها من نتائج فلسفية .

ان أينشتين شك في معنى الآنية أو التوافق الزمني الذي كان يعتبر مطلقاً في الفيزياء الاتباعية وهو أن ظاهرتين تقعان متواققتين احدهما بالنسبة للأخرى أو غير متواققتين وذلك دون النظر الى الراصد أي كان أو الى عملية الرصد . ان التوافق أو التزامن أو الآنية كما يروق للباحث أن يستعمل هذا اللفظ معناه اذا اعتبرنا نقطتين ا و ب مثلاً على خط حديدي كما يقول أينشتين متباعدين جداً أضاءهما برق لامع في وقت واحد فلمعان النقطتين بالبرق يقع في آن واحد بالنسبة الى راصد يقف في منتصف المسافة وهو النقطة م بين ا و ب . يقول أينشتين: لنتصور قطاراً طويلاً يتحرك على الخط الحديدي حركة منتظمة ثابتة السرعة فالركاب الذين في القطار يتغذون القطار نفسه مستنداً ومرتكزاً للحوادث التي تجري فيه أي اطار استناد مرجعي ذامحاور واحداثيات كومبض نقطة ا أو نقطة ب بالبرق لمعا في زمن ما بالنسبة لكل راكب في القطار . الراكب الذي هو في نقطة م من القطار المنطبقة على م منتصف المسافة بين ا و ب يرى وميض ا و ب في وقت واحد . ولكن القطار يتحرك بسرعة نحو ب فالراكب الذي هو في م التي تركت م يرى لمعان ب قبل لمعان ا .

وهكذا نصل الى نتيجة وهو أن التوافق على الخط الحديدي ليس هو نفسه لمن في القطار والمكس صحيح أيضاً وهو ان التوافق لمن في القطار ليس هو نفسه لمن هم على الخط الحديدي . فالتوافق ليس مطلقاً بل هو نسبي . وكل جملة هي بمنزلة المستند المرجعي لها زمنها الخاص . وبيان الزمن لا معنى له الا بالقياس الى المرتكز أو المرجع الذي يجري ذلك البيان فيه .

ابتعد أينشتين عن فكرة زمان مطلق وقبيل أن كل راصد له زمنه الخاص به الذي يسجل به الحوادث التي تقع بجواره وكذلك تصور كل راصد معه عيار أو نموذج مكاني كالمسطرة مثلاً يقيس به الأبعاد . اعتبر أول الأمر الحركة المستقيمة المنتظمة . ولما كان النور ذا سرعة كبيرة كانت الأزمنة التي يقطع بها المسافات ضئيلة جداً ولكنها مقيّنة ونشأت عن ذلك نتائج غريبة فالمتري الذي يحمله الراصد وقياس به المسافات في جملته يبدو للراصد الآخر أصغر من متريه . وكذلك الساعة العيارية التي يستعملها أحد الراصدين تبدو أبطأ في جملته منها في جملة الراصد الآخر . وثمة تناظر تام بين الراصدين بحيث يبدو كلاهما يتحرك بالنسبة إلى الآخر وبالسّعة نفسها وذلك بسبب المصادرة التي ترى أن قوانين الطبيعة واحدة لكليهما . مبدأ التناظر هذا هو مبدأ النسبية . وحين يطبق هذا المبدأ على الحركة المستقيمة المنتظمة تدعى نظرية العلاقات بين الراصدين بالنسبية الخاصة .

وإذا نسب كل راصد السرعة سر إلى الراصد الآخر وكانت سرعة الضوء ن

نجد أن المتر الذي يحمله الراصد الآخر قد غدا يساوي $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ ولما كان هذا المقدار أصغر من الواحد جرى الكلام على أن طول المتر أصابه تقلص ظاهري . وكذلك البرهة الزمنية فالثانية مثلاً تبدو للراصد الآخر كأنها نقصت مثل ذلك النقص أي غدت $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ أي تغدو الساعة أبطأ بالنسبة إلى الراصد الآخر . وقل في حياتنا العادية أن نجد سرعة كبيرة تقرب من سرعة الضوء لاظهار ذلك الفرق . لذلك لا يبدو أثر لذلك التقلص أو التباطؤ . فسرعة الضوء حدية ، ولو تصورنا سرعة تزيد عليها لخرج الراصد من نطاق النسبية إذ لا يمكن التوقيت في هذه الحال .

ومع أن كلاماً من الراصدين له بعداء المكاني والزماني الخاصان به فإن هذين البعدين مرتبطان بعلاقات رياضية واضحة شبيهة ببعض المعادلات التي أنشأها العالم الهولندي لورانتز Lorentz فدعيت المعادلات التي تعبر عن النسبية الخاصة تحويلات لورانتز وهي متعارفة عند باحثي النسبية .

في عام ١٩٠٨ انتبهه الرياضي الروسي المولد منكوفسكي لأمر هام حين نظر

في معادلات لورانتز فرأى على الرغم من أن لكل راصد زمنه الخاص به ومكانه الخاص أيضاً يمكن ربط الزمان والمكان بعلاقة رياضية مناسبة . وذلك أنه إذا اعتبرنا برهة زمنية ما ولتكن Z أمكن تحويلها الى مسافة مكانية حقيقية وذلك عند ضربها بسرعة الضوء N أي الى مسافة يقطعها الضوء في تلك البرهة (نز) . إذا كان عندنا نقطتان في مكان ذي ثلاثة أبعاد أي أقلدي فان حساب احداثيات البعد بينهما M يعطينا اذا تغيرت المحاور بحركة انتقالية مستقيمة منتظمة :

$$\text{تقاط}^4 = \text{تفاس}_1^2 + \text{تفاس}_2^2 + \text{تفاس}_3^2 = \text{تفاس}_4^2$$

أما في النسبية الخاصة فاذا حدثت حادثتان في نقطتين مختلفين فينبغي أن نبدل هذه العلاقة ونكتب :

$$\text{تفاح} = \text{تفاس}_1^2 + \text{تفاس}_2^2 + \text{تفاس}_3^2 + \text{تفاس}_4^2 =$$

$$\text{تفاس}_1^2 + \text{تفاس}_2^2 + \text{تفاس}_3^2 + \text{تفاس}_4^2$$

$$\text{تفاس}_1^2 = - (N \text{ تفاز})^2, \text{تفاس}_2^2 = - (N \text{ تفاز})^2$$

$$\text{تفاس}_1 = N \text{ تفاز}, \text{تفاس}_2 = N \text{ تفاز}, \text{تفاس}_3 = N \text{ تفاز},$$

$$N = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \text{ حيث يكون } N = 1$$

N هو الرمز المستعمل في الأعداد التخيلية .

هذا المقدار الثابت الذي هو تفاح² بحيث نعتبر جذره تفاح ندعوه الفترة الزمنية المكانية بين الحادثتين وهو ثابت عند جميع الراصدين في عمليات رصدهم اذا كانت الحركة مستقيمة منتظمة . وقد شرح الفيزيائي الألماني فيل Weyl محاولة منكوفسكي هذه بقوله : « ان مسرح الحوادث في النسبية لا يجري في عالم أقلدي ذي ثلاثة أبعاد بل في عالم (شبه أقلدي) ذي أربعة أبعاد يرتبط الزمان والمكان فيه ارتباطاً وثيقاً

لا ينفصم وأياً كانت الهوة التي تفصل طبيعتي الحدس للمكان وللزمان في التجربة العادية فانها تزول في العالم الموضوعي الذي تحاول الفيزياء استخراجها من التجربة المباشرة . انه عالم متصل ذو أربعة أبعاد ليس فيه زمان ولا مكان منفصل أحدهما عن الآخر .» (٢)

هذا على أن ثمة فرقاً بين البعد المكاني والبعد الزماني يشير اليه دخول البعد الزماني في المعادلة بإشارة تختلف عن إشارة البعد المكاني (هنا إشارة الناقص في المعادلة الأنفة) وهو إمكان التنقل في البعد المكاني على حين أن البعد الزماني يتجه دائماً من الماضي الى المستقبل .

ان النسبية الخاصة تشير أيضاً الى اختلاف الكتلة مع اختلاف السرعة فالكتلة ك تزداد مع سرعة الحركة فتصبح ك' .

$$K' = \frac{K}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

ولما كانت الكتلة والطول والزمان ثلاث وحدات أساسية في الفيزياء فان تغييرها بسرعة الحركة يستجر تلقائياً تغير قيم القوة والطاقة والعمل والضغط وشدة التيار وغير ذلك . وهذا التغير يمكن أن يضبط بالقياسات الدقيقة ان كبرت السرعة كبيراً وافياً .

نلخص الآن النتائج العلمية للنسبية الخاصة :

- ١ - ارتباط الزمان بالمكان ارتباطاً وثيقاً في عالم ذي أربعة أبعاد شبه أقليدي والعلاقات الرياضية فيه شبه فيثاغورسية .
- ٢ - سرعة الضوء سرعة حدية لا يمكن تجاوزها .
- ٣ - الحركات المستقيمة المنتظمة السريعة تدخل على الأطوال والأزمان والكتل تغيرات يمكن حسابها بدقة اذا كانت السرعة قريبة من سرعة النور
- ٤ - ثم ان النسبية غيرت جمع السرعة .

إذا فرضنا أن جملة ب تتحرك بسرعة سر بالنسبة الى جملة ا وأن جملة
ثالثة ج تتحرك بسرعة سر' بالنسبة الى الجملة ب وبصورة موازية لها أمكن أن
نحسب سرعة ج بالنسبة الى ا في ميكانيك نيوتن : سر' = سر + سر

$$\text{أما النسبية فتعطي العلاقة : } \frac{\text{سر} + \text{سر}'}{1 + \frac{\text{سر} \cdot \text{سر}'}{c^2}} = \text{سر}'$$

والفرق ضئيل بين القيمتين من أجل السرعة البسيطة لأن المقدار $\frac{\text{سر} \cdot \text{سر}'}{c^2}$
ضئيل جداً يمكن إهماله وهو ما يجري في الظواهر المألوفة . فإذا بلغت إحدى
السرعتين سر' مثلاً سرعة النور أمكن أن نكتب :

$$\text{سر}' = \frac{\text{سر} + c}{1 + \frac{\text{سر} \cdot c}{c^2}} = c$$

هـ - الطاقة ذات عطالة أي يمكن أن ننسب اليها كتلة وهكذا تندو الطاقة
والمادة متكافئتين يمكن أن تتحول إحداهما الى الأخرى حسب العلاقة
الرياضية المشهورة : $E = mc^2$.

(ن سرعة النور دائماً، ك الكتلة) وقد تحققت هذه العلاقة فيما يدعى بالطاقة الذرية .
هذا وينتج عن النسبية الخاصة مادعي بقضية التوأمين - لما كانت الساعة
التي تتحرك بسرعة قريبة من سرعة النور تنقص فيها الثانية الزمنية عنها بالنسبة
الى الساعة الثابتة في المكان رأى الباحث الفرنسي بول لانجفان أن ذلك يؤدي
الى زوال فكرة الزمان المطلق نهائياً فتصور سائحاً فضائياً يعتمد عن الأرض
بسرعة قريبة من سرعة الضوء ثم يعود بنفس السرعة الى الأرض ولنفرض بعد
عشر سنين فهو يجد الأرض ومن عليها قد شاخوا بخمسين سنة على حين أنه
استغرق عشر سنوات فقط فإذا كان قد ترك أخاه التوأم في سن الخامسة والعشرين
فهو يجده في عمر الخامسة والسبعين على حين هو ما يزال في قوة شبابه أي في سن
الخامسة والثلاثين .

هناك مناقشات كثيرة حول هذا التصور والاحتمال ناقشها فيزيائيون وفلاسفة
وعلموا ذلك تمليلات كثيرة .

ان نظرية النسبية الخاصة يمكن أن تنسق مع مختلف أقسام الفيزياء ما عدا بحث الثقالة وقد بدأ أينشتين يفكر في تعميم نظريته منذ سنة ١٩١٢ وزاد من معرفه لدراسات العلماء الرياضيين ولاسيما ريمان وعرض نظرية النسبية العامة سنة ١٩١٦ . ونتائجها أهم من الناحية العلمية والفلسفية وهي أن المكان الزماني ليس له في مختلف أنحاء وجوانبه صيغة واحدة مستقلة عن ساحة الثقالة الموجودة فيه . ذلك أن كتل الأجسام والطاقات تحني بأشكال متفاوتة المكان الزماني منشئة علاقة بين المكان الزماني هذا والظواهر الجارية فيه . ان الفيزياء الاتباعية والنسبية الخاصة تنسبان الى المكان والمكان الزماني وجوداً مستقلاً عن الأجسام التي هي فيهما . يمكن التعبير عنهما كما يقول أينشتين نفسه اذا توارت المادة عنهما أو زالت بقايا قائمين في ذواتهما وكأنهما هيئة مسرحية تجري الحوادث فيها على حين ان النسبية المعممة تؤكد أن المكان الزماني لا يوجد من دون الأجسام التي تملؤه أي من دون ساحة ما . ويربط أينشتين فكرته هذه بما ذهب اليه ديكارت سابقاً حين عرف المكان بالامتداد فلا مكان من دون جسم أو حيّز . يقول أينشتين : « لم يكن ديكارت بعيداً من الصواب حين منع وجود مكان خال . ويبدو رأيه معقولاً ان نظر الى الحقيقة الفيزيائية على أنها قائمة في الأجسام الثقيلة فقط أي بتعبير آخر لا وجود للمكان دون وجود ساحة فيه . »

ومعنى ذلك أن فكرة الزمان أنشئت لوصف التغيرات التي تحدث في الأشياء التي تحيط بنا فلو لم توجد الأشياء التي هي مستند لتجربتنا لم يكن هناك زمان وكذلك الأمر عند النظر في المكان لأن فكرة المكان تنعدم لو زالت الأشياء وأياً كان الأمر فكنه النظرية هو أن المكان الحاوي للأجسام كالكواكب والمجرات وغيرها لا يوصف كما في نظرية نيوتن بثلاثة أبعاد بل بأربعة أبعاد والبعد الرابع هو الزمان ثم ان المكان في النسبية العامة هو ريماني . ومن المعروف أن هندسة ريمان قائمة في مكان ذي بعدين . ولكن هنا ناعتمدها بأربعة أبعاد . ثم ان وجود الأشياء يؤثر في خطوط الساحة فبدلاً من أن تكون مستقيمة تموج وتنحني كما لو رمينا فوق شبكة مشدودة أجساماً ثقيلة .

بقي أن نشير الى أن قول ديكارت الذي يستشهد به أينشتين هو قديم ومعروف عند العرب فقد جاء في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي قول

المؤلف مشيراً الى ذلك : «اعلم أن القائلين بأن المكان هو البعد المجرد الموجود
فرقتان فرقة تقول بجواز خلوه عن الجسم وفرقة تمنعه » .

ان ما جاء في نظرية النسبية العامة تمرّض للفحص والتحقيق في بعض
الشؤون . وأهم توقعاتها العلمية نجمله فيما يلي :

١ - مدار عطارد : ان بعض الاضطرابات الضئيلة يحدثها كوكب سيار في مدار
كوكب سيار آخر . هذا ومدارات السيارات التي هي قطوع ناقصة ذات
اختلاف مركزي ضئيل تدور ببطء كبير في مستوياتها بحيث تتبدل مواقع
النقاط القريبة منها للشمس مع مرور الزمن أما عطارد فهو أقرب
السيارات من الشمس والاختلاف المركزي لمداره أشد منه في غيره من
السيارات . وقد توقعت النسبية العامة دوراناً اضافياً لمواقع النقاط
القريبة في مداره من الشمس بمقدار ٤٣ ثانية فوسية في كل قرن
وهو على صغره أمكن تحقيقه .

٢ - انحراف الضوء : حسب النسبية العامة أشعة الضوء الآتية من النجوم والمارة
بقرب الشمس تعاني انحرافاً ضئيلاً يبلغ ثانيتين قوسيتين للشعاع المماس
للشمس . ومن هنا تبدو النجوم ظاهرياً في مواقع منحرفة عن مواقعها
الحقيقية في السماء . وانحراف هذه المواقع لا يمكن تحقيقه الا عند
الكسوف الكلي . وقد استفاد العلماء من كل كسوف كلي فهرعوا الى
رصد النجوم التي تبدو مواقعها قريبة من الشمس وتحققوا تأثير الشمس في
انحراف أشعة النجوم بتقريب يبلغ ٥ في المائة .

٣ - انحراف الطيف نحو الأحمر في ساحة ثقالية : حين تصدر الذرة اشعاعاً
ما في ساحة ثقالة تتوقع النسبية العامة أن يكون طول موجة الاشعاع في
الساحة الثقالية أكبر منه في غيابها . وقد تحقق هذا عند رصد بعض
النجوم الصغيرة البيضاء .

النتائج الفلسفية

- ١ - ان تاريخ النسبية الخاصة والعامة يدل على تماسك المعرفة الانسانية واستفادة العلماء والفلاسفة بعضهم من بعض . نجد أينشتين قد تنبه بأراء ماخ الى نقد ميكانيك نيوتن والجرأة على تبديلها ، واستفاد من تقدم الرياضيات في زمنه وقبيلته ولا سيما من آراء غوس وريمان .
- ٢ - قد يفدو الاخفاق حافزاً على التصحيح وعلى تلمس آراء ومناهج جديدة أكثر ملاءمة . تجربة ميكلسون ومورلي السلبية حفزت العلماء ومنهم أينشتين الى التماس تفسير لتلك النتيجة .
- ٣ - استفاد أينشتين من فكرة التقلص الطولاني الذي تصوره العالم الايرلندي فيتزرولد للجسم الذي يتحرك نحو الأثير في تفسيره لافاق تجربة ميكلسون ومورلي .
- ٤ - رفض وجود الأثير رفضاً نهائياً .
- ٥ - اعتبرت سرعة الضوء سرعة حديثة عظمى . هذا وقد انتبه لهذه السرعة الكبيرة علماء الحضارة المربية وجرت الاشارة اليها في بحوث البيروني مع ان ديكارت كان يظن أن الضوء ينتشر انتشاراً أنياً .
- ٦ - تأكد ارتباط المكان والزمان في واقع الأمر ارتباطاً أصبح يعبر عنه بملاقة رياضية يدخل فيها الزمان بعداً رابعاً باشارة تختلف عن اشارات عناصر المكان الجبرية في تلك الملاقة .
- ٧ - اعتبرت الطاقة ذات عطالة كما اعتبرت الطاقة والمادة شكلين لحقيقة واحدة يمكن تحول احدهما الى الأخرى وأصبح مبدأ مصونية الطاقة عاماً يشمل مبدأ مصونية المادة .
- ٨ - لما كانت السرعة تؤثر في واحداث الفيزياء الأساسية وهي الطول والزمن والكتلة استتبع ذلك تغير بقية الواحدات .

٩ - نشأت مشكلة دخول الذاتية الى جانب الموضوعية في نطاق العلم . ويجدر أن نشرح هذه القضية شرحاً جلياً .

ذلك أن بعض المفكرين حين ظهرت نظرية النسبية رأوا فيها دليلاً على الاتجاه المثالي فكان تلقيها حماسياً لدى المثاليين ومزعجاً للماديين . ولما مضى حين من الزمان انجلت تلك الأفكار فلم يكن ثمة داعٍ لاعتبارها مؤيدة للمثالية أو الذاتية الفلسفتين وإن كان أينشتين نفسه قد تأثر بمذهب ماخ الذي يعتبر الأشياء الخارجية مجموعة مشاعر وأحاسيس مشتبكة . ذلك أن الراصد الذي وصفه أينشتين لا ينطبق تماماً على الذات بمعنى الذات الفلسفي وإنما هو جهاز فيزيائي مثله مثل بقية أجهزة التجريب والقياس يترتب عليه بيان التوافق أو عدم التوافق في حصول حادثتين وذلك حسب موقعه الموضوعي . وليس هذا الموقع داخلاً في المجال الذاتي بل هو على العكس مرتبط بتجربة فيزيائية معينة يمكن ضبطها ضبطاً موضوعياً وخارجياً . تجربة أينشتين المتخيلة تلك لا تلغي الموضوعية العلمية الاتباعية التي كانت معروفة من قبل وإنما تستبدل بها موضوعية جديدة أكثر اشتباكاً . كانت الموضوعية الاتباعية تفصل بين المكان والزمان وتعتبر كلا منهما مستقلاً عن الآخر . ففدت هذه الموضوعية العلمية تربط بينهما ربطاً محكماً وتذهب إلى أن أشكال القوانين الفيزيائية لا تتبع محاور الاحداثيات التي توصف بها الظواهر الطبيعية والتي هي في جمل تتحرك حركة انتقالية مستقيمة منتظمة .

هذه الموضوعية الجديدة التي يصح أن ندعوها موضوعية رياضية أوضح في نظرية النسبية العامة إذ تتجاوز وصف الظواهر في جمل يتحرك بمضها بالقياس إلى بعض بحركة مستقيمة منتظمة وتفضي إلى أن العلاقات الفيزيائية ينبغي أن تكون هي أي ثابتة تلقاء تبدل المتغيرات المكانية والزمانية . وليست النسبية الخاصة ولا قوانين الحركات في المكان المستقل عن الزمان الا حالات جد خاصة . وهكذا يستبين أنه لا علاقة بين هذه النسبية الرياضية والنسبية الفلسفية أو الذاتية الفلسفية الا باشتراك اللفظ أو اذا دققنا استعمالنا التعبير الفلسفي العربي القديم وهم تشكيك اللفظ .

١٠ - أنهى الأستاذ ويترو بحثه للنسبية في كتابه *بنية الكون* بعبارة للقسيس الانكليكاني بارنس وهي « ان الشيء الغريب في معادلات أينشتين في النسبية العامة هو أنها تبدو وكأنها خرجت من لا شيء » ثم يقول القسيس :

« يمكن أن نستنتج أن قوانين الطبيعة مثل مبدأ مصونية الطاقة ومبدأ مصونية العزم هي نتائج ضرورية لطرائق قياساتنا . انها في الحقيقة متطابقات مُقْتَنَعَة بقناع الحكم نسجه يمكن أن تملأ اعلاناً قَبْلِيّاً صنمها مفكر ماهر في التحليل مهارة تستوعب كل ما هو متضمن في الطرائق التي نقيس بها الفترات المكانية الزمانية » (٢) .

١١ - ان نظريتي النسبية الخاصة والعامة غدتا نظريتين اتباعيتين بالقياس الى التغيير الكبير الذي أحدثته الفيزياء الدقيقة الحديثة أي نظرية الكوانتا الجديدة . وذلك أن هذه النظرية بدلت تبديلاً جذرياً وعميقاً كثيراً من التصورات كالزمان والمكان فجعلت كلاهما غير متجانس وربطتهما بالأعداد الكوانتية وبحساب الاحتمال كما قضت على مبدأ السببية الاتباعي واستبدلت بمبدأ احتمية الذي كان شائعاً والذي كان يؤيده أينشتين تمام التأييد مبدأ الاحتمية . وذلك بنقدها طرائق القياس بمد بلوغ العلم أطراف المادة وأطراف الطاقة النهائية .

١٢ - حاول أينشتين بمد النسبية العامة معتمداً على الرياضيات أن يوجد نظرية الساحة الموحدة وأن يستخرج من معادلة الساحة المتصلة قوانين الفيزياء كلها حتى بنية الذرة المادية والخصائص الكوانتية للعالم الدقيق . وهنا يبدو اتجاهه الرياضي الشكلي ورغبته في استنباط قوانين الطبيعة على طريق الرياضيات الصرف ومعادلاتها . وهذه طريقة تتخطى التجربة وتستبدل بها التأمل النظري . انه في هذا الاتجاه يشبه هيغل الذي يحاول أن يشرح كل شيء بالاعتماد على قوى العقل الصرف . والفرق بينهما أن هيغل يعتمد طريقة المثالية المصطنعة مع ضعفه في الرياضيات وأينشتين يعتمد الطريقة الاستنتاجية الرياضية مع بضاعته المزجاة في الفلسفة .

يقول أينشتين : « الحقيقة التي تنشئها الفيزياء الحديثة هي في الواقع

بعيدة جداً عن الحقيقة التي كانت في بداية العلم ولكن هدف كل نظرية فيزيائية يبقى واحداً وهو أننا نتلمس طريقنا بفضل تلك النظريات خلال ذلك التيه الواسع الذي يضم الظواهر الطبيعية وأننا ننظم ونفهم عالم انطباعاتنا الحسية^(٤) .

هذا الرأي يحشر فلسفة أينشتين في نطاق المثالية فهو يرى في العلم وسيلة لتصنيف عالم الانطباعات الحسية لفهمه للمحاولة معرفته معرفة دقيقة ولا لتحسين العالم وتسخير الطبيعة لخدمة الانسانية .

يقول أيضاً : « على العلم ألا يقصد نحو الغايات العملية والا ضمر وذبل »^(٥) . ونحن نرى على العكس أن الحاجات العملية وممارسة التطبيق حافز كبير على التقدم العلمي وعلى اتساع المعرفة .

لقد كتب أينشتين أن حافزه على البحث « الرغبة في الهروب من تبعات الحياة في كل يوم بما فيها من جفاء متعب وفراغ مقنط »^(٦) وربما كان يشمر بما في المجتمع الأمريكي الذي هاجر اليه من جفوة وانحراف واضطراب على الرغم مما لقيه من تقدير واجلال .

ان العلم على خلاف ما ظن أينشتين ليس منظومة مغلقة من المعارف لا تعيش الا في ذاتها دون ارتباط بالبيئة التي تحيط بها أو بالحاجات التي تتطلبها البيئة ويتطلبها الأفراد . العلم وليد المجتمع وعليه أن يقوم بحقوقه تجاهه وأن يكون الولد البار به .

- ٥ -

النسبية وشكل الكون

يتشوف الناس الى معرفة الكون وحقيقته وأبعاده سواء كانوا علماء أو غير علماء . يتساءلون عن أبعاده هل هي متناهية أو غير متناهية . وقد تأتي أسئلتهم على طرائق شتى : على طريقة الأطفال أو الفلكيين أو الشعراء أو المتدينين أو على طريقة الرياضيين . ولكن طريقة الرياضيين خاصة بعلماء الرياضيات . ومع أن بيانات هؤلاء بأرقامهم ومصطلحاتهم لا تجذب الرجل العادي



وهي تتطلب حفظاً من الاختصاص فبسبب تسلسلها المقبول ربما كانت أكثر من غيرها حصافة ودقة . فكرة اللاتناهي يمبر عنها الرياضيون بالخط المستقيم الذي يمكن تمديده الى ما لا نهاية أو بمنحنٍ منفتح من طرفيه . أما منحنى الدائرة أو أمثاله فهو يمثل التناهي لأن طرفيه لا يدمن أن يلتقيا . ان علماء الكونيات يولون الهندسة اهتمامهم لأنه متى عرف شكل الكون أمكن تطبيق قوانين الهندسة عليه بحسب شكله وشفّ تطبيقها عن طبيعته وخصائصه . نحن مثلاً في تجاربنا العادية الانسانية التي هي بمقياسنا نجد أن أقرب بعد بين نقطتين الخط المستقيم الواصل بينهما وأن مجموع زوايا المثلث قائمتان، ومن نقطة واحدة في مستوى ما لا يمكن أن يرسم الا موازٍ واحد لمستقيم معلوم وهكذا . كل هذه القواعد في الهندسة التي دعيت أقليدية صحيحة ومقبولة في عالمنا المحدود الذي ندركه بحواسنا . ولكن هل تبقى هذه القواعد صحيحة في خارج عالمنا هذا المحسوس . ان العالم الروسي نيكولاي لوبتشفسكي في القرن التاسع عشر أبان أن الهندسة الاقليدية ليست الهندسة الوحيدة وأنه يمكن إيجاد هندسات أخرى متماسكة قد تستعمل في عوالم أخرى فأنشأ هو والعالم الهنغاري يانوس بوليبي Janos Bolyai هندسة دعواها هندسة زائدية نسبة الى القطع الزائد تنطبق على السطوح ذات الانحناء المفتوح الذي يشبه سرج الفرس . ثم أتى العالم الرياضي الألماني برنهارد ريمان وقد أشرنا أنفاً الى استفادة أينشتين من بحوثه الرياضية - فتصور هندسة لا أقليدية تطبق أيضاً على السطوح المنحنية ولكنها سطوح مغلقة كسطح الكرة . وهاتان الهندستان استرعتا أنظار علماء الكونيات في الزمن الذي بدأ أينشتين فيه يفكر في شكل الكون وحجمه .

ان العالم الذي تصوره أينشتين عالم متصل ذو أربعة أبعاد : ثلاثة أبعاد مكانية والبعد الرابع هو الزمان . وهو نظام فيه المكان منحني وانحناءه ناشئ عن الثقالة والشمس بكتلتها الجسيمة تحدث في جوارها انحناءً في المكان الزماني المتصل . ويرى أينشتين أن الثقالة ليست ناشئة عن قوة كما زعم نيوتن وانما هي تشوه في المكان الزماني بالقرب من النجوم ذات الكتل الكبيرة جداً .

لكن هل هذا الانحناء مقصور على جوار الشمس والنجوم أو هو شامل ؟ يرى أينشتين ان الانحناء شامل لأن ثقالة المادة موزعة على المجرات توزيعاً منتظماً.

فالكون ذو انحناء عام • ولكن هذا الانحناء مقصور على المكان المتصل ذي الأبعاد الثلاثة دون بعد الزمان الذي لا يمسسه الانحناء • وبعبارة أخرى لا يتغير الكون بمرور الزمان ، بل يبقى هو ذاته • أي ان عالم أينشتين عالم سكوني • وقد حاول أن يطبق عليه معادلات تنسجم مع نظريته محاولات شتى فلم يفلح • فاضطر الى ادخال ثابت في معادلاته دعاه « ثابت التناهد الكوني » •

ان نظرية الكون المنحني التي سبق اليها لوبتشفسكي وريمان غدت مقبولة عند العلماء • ولكن غدا التساؤل عن الانحناء هل هو مغلّق كالكرة أو مفتوح كسرج الفرس أي بشكل زائدي مجسّم مفتوح؟ جنح أينشتين الى القول بانحناء يخضع لهندسة ريمان أي مغلّق ذي حجم متناه • وعلى هذا يمكن تصور المكان الزمني عند أينشتين على شكل أسطوانة يمس الانحناء فيه (الدائرة) الأبعاد المكانية الثلاثة وهي مغلقة ومتناهية ولكن الزمان يتمثل بمحور الأسطوانة وهو مفتوح •

ولكن عالماً هولندياً وهو وليم دوسيتير Willem de Sitter اعتمد سنة ١٩١٧ معادلات أينشتين وتصور كوناً على شكل كرة واعتبر المكان والزمان كليهما منحنياً؛ خطوط الطول في هذه الكرة تمثل احداثيات المكان على حين خطوط العرض تمثل احداثيات الزمان • ان هذا النموذج ذو مزايا عدة ولكنه لا ينطبق الا على عالم خال من المادة •

ومضى الباحثون يرون الكون ذا خصائص سكونية حتى جاء عام ١٩٢٢ حين عمّد عالم شاب روسي كان أستاذاً في جامعة لننفراد هو الكسندر فريدمان فأعاد حسابات أينشتين ووجد خطأً في هذه الحسابات التي تستشف سكونية الكون • وذلك أن مؤلف النسبية في حساباته المتأخرة التي أدخل فيها الثابت الكوني قسم حدي معادلة من معادلاته على حدّ رياضي قد يساوي الصفر في بعض الأحوال • ومن المعلوم أنه لا تجوز القسمة على الصفر ، على حين أن معادلاته الأولى التي تتعلّق بالثقالة صحيحة • وهكذا أبدت فكرة الكون السكوني ، وغدا اعتبار الكون متبدلاً أمراً محتملاً • وهذا التبديل اما أن يكون توسعاً واما أن يكون

تقبضاً وانكماشاً . وأقر أينشتين أن فكرة التناوب التي أدخلها في نظريته خاطئة . ثم نشر فريدمان مقالة في مجلة المانية Zeitschrift für Physik اعتبر العالم فيها ذا توسع . ثم جاء الراهب جورج لومتر Georges Lemaitre الأستاذ في جامعة لوفان وهو رياضي بلجيكي فاعتبر الكون متماثلاً وذا كثلة ثابتة وذا نصف قطر يتزايد تزايداً دائماً وذلك باعتبار النجوم السديمية الخارجة عن المجرات وأن القسم الأكبر من الكون خارج عن ادراك الانسان خروجاً نهائياً . وكانت الفيزياء تتقدم في زمنه تقدماً حثيثاً ولا سيما من جانب الكون الآخر ، جانب الذرة والنواة أي الميكرو فيزياء فتأمل أن يجد في هذا التقدم الذي يتحقق في الكون الصغير طريقاً يفهم به شيئاً من سر الكون الكبير (٧) .

- ٦ -

تصور المكان والزمان في الفيزياء الحديثة

في الفيزياء الاتباعية التي منها نظرية النسبية يمكن تصور قيم للمكان وللسرعة وللزمان وللطاقة تتوالى بشكل متصل بين حدين مناسبين . أما الفيزياء الحديثة الكوانتية فإن التجربة لا تخول إلا تصور قيم ومقادير منفصلة . فالكهرب (الالكترن) الذي يدور حول النواة لا يسلك الا مدارات مسماة ذات مستويات من الطاقة محددة ومنفصلة بالمعنى الرياضي للانفصال . فالمكان بهذا الاعتبار غير متجانس بالنسبة الى الكهرباء . ثم ان تعيين موقع الكهرباء في المكان وقياس سرعته يخضعان لملائق الارتياح التي كان من أهم نتائجها القول بمبدأ الاحتمية . كل ما في الأمر هو الحصول على توقع احصائي . وقد شرحنا ذلك بالتفصيل في كتابينا « الفيزياء الحديثة والفلسفة » و « تقدم العلم » .

وكذلك الأمر حين نتأمل نظرية الكوانتا فكرة الزمان . ولعل من المناسب أن نضرب مثلاً على ما هو حاصل في هذا الميدان . نستعمل ساعة من نوع خاص ، من نوع مشع ، يستند قياسها للزمن الى الاشعاع المنتظم في المادة المشعة . ولما كانت المادة مشعة فإن ذراتها يتقوض مقدار منها شيئاً فشيئاً حتى يصل عدد الذرات الى نصف ما كان في زمن الصفر أي في الزمن الذي بدأنا فيه تجربتنا .

هذه المدة التي تقوض في أثنائها نصف عدد الذرات تدعى العمر الوسيط للمادة المشعة . وهناك علاقة رياضية أسية تربط عدد الذرات بالزمن وهي تساعد على وضع مقياس زمني تفيد التجربة أنه ينطبق على الزمن المتعارف في الميكانيك الاتباعية وذلك في مستوى حياتنا العادية . لكن اذا هبطنا من هذا المستوى الى مستوى الفيزياء الكوانتية الدقيقة وأخذنا من الذرات عددا قليلا وليكن مائة وليكن أيضاً العمر الوسيط للذرات هذه ساعة زمنية واحدة ثم انتظرنا مدة ساعة واحدة لم نجد ٥٠ ذرة باقية وإنما نجد اضطراباً متى أعدنا التجربة مرة تلو المرة . نجد ٤٧ ذرة باقية أو ٥٥ أو ٥٢ أو ٤٦ فاذا جمعنا هذه الأرقام وأخذنا متوسطها حصلنا على ٥٠ .

ولكن اذا أخذنا خمس ذرات كانت النتيجة غريبة . قد ننتظر ساعتين بدلاً من ساعة دون أن تتقوض ذرة واحدة كما قد نجد أنه قد تتقوض ثلاث ذرات في نصف ساعة لا في مدة ساعة واحدة . وهكذا نستطيع أن نستمر في حساب الزمن لهذا العدد القليل من الذرات . الزمن هنا مضطرب كل الاضطراب . وكأنه لا علاقة له بالزمن المتجانس الذي اعتدنا .

لنأخذ ذرة واحدة من المادة . هل ثمة علاقة بينها وبين مدة الساعة . ان احتمال تقوضها بعد ساعة واحدة يساوي $\frac{1}{2}$. فما مصير هذه الذرة بعد ساعة ؟ الجواب غامض . فقد لا تتقوض بعد ساعة ولا بعد ساعتين ولا بعد ثلاث ساعات أو تكون قد تقوضت في أثناء ذلك . كل ما يتقرر ان للذرة في نهاية كل ساعة احتمالاً لتتقوض يعادل $\frac{1}{2}$ فالزمن هنا ليس متجانساً وهو مختلف عما نعهده في زماننا . وهو في عالمنا الاعتيادي ذو صفة احصائية . أما في مستوى الذرة فهو لا حتمي بالتأكيد (٨) .

الغاتمة

لقد عاش أينشتاين في أواخر حياته بالولايات المتحدة حيث توفي سنة ١٩٥٥ عن عمر يناهز السادسة والسبعين . ولما ان قدم الولايات المتحدة كتب عشية الحرب العالمية النازية الثانية سنة ١٩٣٩ رسالة الى الأجيال القادمة التي سوف تعيش في عام ٦٩٣٩ أي بعد خمسة آلاف سنة حفظت داخل صندوق مطبق وضع في المعرض الدولي بنيويورك جاء فيها :

« عصرنا غني بالفكر المبدع الذي تخفّف كشوْفه عن وجودنا أعباء كثيرة . نحن بالطاقة الكيماوية نجتاز المحيطات وبالطاقة الكهربائية نحرر المرء من ثقل عمله الطبيعي المرهق . لقد تعلمنا أن نطير وأن نرسل الرسائل بالأشعة الكهرطيسية دون جهد الى أطراف العالم . ومع ذلك فإن الانتاج وتوزيع البضائع لما ينظّم تنظيمًا مناسبًا وغدا المرء يمشي في خوف من أن يطرد من الدارة الاقتصادية وأن يضيق كل شيء . وعدا ذلك فالناس الذين يمشون في بلاد مختلفة يقتل بعضهم بعضاً في الحين بعد الحين . وهكذا اذا فكّر كل امرئ في مستقبله تملكه الخوف والكراهية . وأظن أحفادنا سوف يقرؤون هذه السطور وهم يشعرون بتفوق علينا له ما يسوّغه »

ليت أولاد معاصري أينشتاين والأميريكيين في الوقت الحاضر يقرؤون مرة ثانية هذه الرسالة فقد ينجحون من حروب عدوانية ومجازر بشرية مستمرة تختفي وراءها حكوماتهم وتؤثر سعيها سياساتها العسكرية .

□ العواشي :

١ - التراث العربي يملا تفكيرنا . ونحن نريد في كل بحث نقوم به أن نصل الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر وأن نشيخ الملامح المشتركة بينهما والقوة الفكر الذي يتقدم فيهما على الرغم من تفاوت الزمان . ومن دوس تاريخ العلوم من قرب وجد ذلك الاتصال الذي يتفله من حين الى آخر بعض الطفرات .

2 — G. J. Whitrow, La Structure de l'Univers, traduit de l'anglais par Gérard de Vaucouleurs, Gallimard, 1968, p. 100.

3 — Ibid, p. 115.

4 — A. Einstein et L. Infeld, L'Evolution des Idées en Physique, p. 288.

5 — A. Einstein, Comment je vois le monde, p. 4.

6 — Ibid, p. 13.

7 — L'Homme et le Cosmos, Collection dirigée par Raymond Cartier, Larousse, 1975.

8 — J. L. Rigal, Le temps et la pensée physique contemporaine, Dunot, 1968.

هل قوة استمرار الحكم السابق ثابتة بالاستصحاب شرعاً أو عقلاً؟

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

- ١ - غير مجدد الاستدلال على حجية الاستصحاب شرعاً ، باستمرار أحكام الشريعة إلى يوم القيامة ، لأن خلود الشريعة ثابت بالأدلة التي نهضت به ، وهي صريحة الدلالة على أنها دين الله إلى الزمن المقدّر لبقاء هذا العالم ، وهذا ليس بحكم الاستصحاب ، على ما ذهب إليه كثير من الأصوليين !
- ٢ - تعريف الاستصحاب لغة واصطلاحاً .
- ٣ - إن ظن بقاء الحكم واستمراره - وهو الاستصحاب - باعتباره أثراً لازماً لعين دليل وجوده ، هو أقوى من مجرد احتمال تغيره .
- ٤ - ظن: البقاء والديمومة ، لا يساوي يقين البقاء ، فافتراق ، نوعاً وحكماً .
- ٥ - الأحكام العقلية ، ليست معلاً للاستصحاب ، إذ ليس مناطه متحققاً فيها ، فينبغي استبعادها من أنواع الاستصحاب التي أوردها الأصوليون في مصنفاتهم .
- ٦ - الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل بالبراءة الأصلية ، أو العدم الأصلي ، عند انتفاء الدليل الشاغل للزمة بالتكاليف .
- ٧ - تأييد الشرع لحكم العقل بالبراءة الأصلية ، لا يلغي حقيقة كون العقل هو دليل استمرار العدم الأصلي ، أو استدامة الحكم بهذه البراءة ، حتى يرد دليل من الشرع يشغل الزمة بالتكاليف .

٨ - الامام البرزدوي يقع في التناقض ، اذ تراه يعتبر استمرار الحكم المبني على سبب ، استصحاباً ، وتارة يعتبر استمراره بمقتضى السبب نفسه الذي بني عليه تشريعه ، لا بالاستصحاب !

٩ - انواع الاستصحاب عند الاصوليين ، وتحقيق المناط فيها .

١٠ - المالكية ، ووجهة نظرهم في استصحاب « الوصف » من حيث تطبيقه على بعض المسائل ، او الوقائع المتجددة ، يخالفون جمهور الفقهاء من حيث اجتهادهم في هذا التطبيق ، وبيان رأي ابن حزم في ذلك ، والامثلة التطبيقية المعروضة من العلاقات الزوجية .

١١ - تقدير موقف الاصوليين من اعتبار انواع اخرى من الاستصحاب ، وتحليلها ، ومناقشتها في ضوء علم الاصول وفلسفته .

١ - النوع الاول : العدم الاصلي ، او براءة العدم الاصلية .

١٢ - العقل المحض ، لا يملك اثبات الاحكام ابتداءً ، لان دلالاته مقصورة هنا على «العدم الاصلي» او البراءة من التكاليف ، قبل ورود الشرع ، ومع ذلك ، فان للعقل مدخلا دلاليا في تجاوز مقتضى اصل الاباحة ، او الحل العام ، الى ايجاب امر ثبت بمقتضى حكم العقل العلمي المتخصص ، ان فيه نفعا عظيما ، وكذلك للعقل حكم بالمنع ايضا في كل امر يثبت بمقتضاه ، ان فيه ضررا كبيرا ، بينما ، وان لم يرد في الشرع دليل خاص به ، من نص او اجماع ، او قياس ، لان فهم نفس الشرع ، وروحه العام ، يوجب ذلك ، ومرد هذا - فيما نعتقد - الى استلزام القواعد العامة في التشريع ، ومقاصده الاساسية .

١٣ - الاصوليون يقررون في مصنفاتهم ، ان «البراءة الاصلية» او «العدم الاصلي» حكم عقلي محض ، وهو سابق على ورود الشرع به ، ومع ذلك يدرجونه في انواع الاستصحاب !!

١٤ - الامثلة التطبيقية لاستمرار العدم الاصلي ، او البراءة الاصلية ، بحكم العقل .

١٥ - هل الحكم الثابت بالاجماع ، او القياس ، محل للاستصحاب ؟؟

١٦ - الحكم الثابت عن طريق القياس ، في الفرع المقيس ، ليس محلا للاستصحاب في ذاته ، لان الفرع تبع للاصل ، فاذا كان اصله محلا للاستصحاب ، كان الفرع محلا له ، تبعا لذلك ، والا فلا .

★ ★ ★

هل قوة استمرار الحكم السابق

ثابتة بالاستصحاب شرعاً أو عقلاً؟

مقدمة :

لم تتفق كلمة الأصوليين والفقهاء على « مفهوم موحد » « للاستصحاب » ولا على « أنواعه » التي يتحقق فيها مناطه ، ولا على مدى « حجيته » في الاستدلال الأصولي ، من حيث كونه خطئة منهجية علمية ، ينبغي أن يلتزمها المجتهد ، ويعمل بما تؤدي إليه من أحكام ، حين لا يظفر المجتهد من الكتاب ، أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس - بعد البحث والتحري - بما ينطلي به الحالة ، أو الحادثة المعروضة التي ثبت لها حكم سابق في الماضي ، ولا يدرى طرؤ دليل مغيّر لها في الحاضر ، على الرغم من مرور الزمن ، حتى اذا أعيى المجتهد البحث عن الدليل المغيّر ، فلم يجده ، لجأ حينئذ الى « الاستصحاب » على أنه آخر الأدلة ، أو على حدّ تعبير الأصوليين : « آخر مدار الفتوى » (١)

وعلى هذا ، فقد تبين لك ، أن شرط اللجوء الى الاستدلال بالاستصحاب أصولياً ، عند القائلين بحجيته ، هو البحث عن الدليل المغيّر لحكم الحادثة المعروضة الذي ثبت لها في الماضي ، وعدم إمكان العثور عليه ، أو وجدانه ، فيحصل لدى المجتهد - بعد البحث والاستقصاء في المصادر التشريعية الأربعة المعروفة من الكتاب ، أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس ، ولم يظفر بأي دليل مغيّر - أقول يحصل لديه عندئذ ظن « بعدم الدليل » ، والظن بعدم الدليل المغيّر أو المزيل ، يستلزم النقيض ، وهو الظن بالبقاء والاستمرار للحكم السابق ، وهذا المتلحظ هو الذي ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار ، إثبات الاستدلال على مدى حجية الاستصحاب عند الأصوليين ، على ما سيأتي تفصيله .

ونود أن نشير هنا ، الى أن الظن « بعدم » (٢) - ثمرة للبحث والتحري ، مما يستلزم الظن بالبقاء والاستمرار - ينزل منزلة « العلم » ، لأن « العلم » أو « الادراك » مفهوم عام يندرج فيه كل من « اليقين » ، و « الظن القوي » فكان الظن أو الادراك القوي « علماً » أو بمنزلة « العلم » وهذا كاف في حجية الاستدلال في اثبات الأحكام في المعاملات ، اجمالاً ، على ما سيأتي بيانه في بحث « مدى حجيته » .



هذا ، وإذا كان البحث أو التحري ، شرطاً مجعاً عليه ، من أجل الظفر بالدليل المغيث ، فلا يجوز الاستدلال بالاستصحاب على حكم الوقائع المعروضة ، قبل هذا البحث (٣) ، لفقدان شرط العمل به ، والشئ لا يوجد بدون شرطه ، بل لا يصح ، لأن « حكمة » هذا الشرط ، هي جعل « الاستصحاب » آخر المطاف ، فأي دليل من المصادر التشريعية المعروفة ، يعثر عليه ، يقدم عليه إذا عارض الحكم السابق ، لأن إرادة الشارع حينئذ اتجهت إلى تغيير ما كان ثابتاً قبلاً ، فبرجح الدليل المغيث الطارئ على الدليل السابق الثابت في الماضي ، سواء أكان عقلياً أم شرعياً ، على ما نفصل القول فيه في مقامه .

فتلخص ، أن المجتهد إذا بذل أقصى ما في وسعه العلمي في البحث عن الدليل المزيل ، أو المغيث ، لحكم سابق للحالة الماضية ، فلم يظفر به ، لجأ حينئذ إلى الاستدلال بالاستصحاب - كما ذكرنا - فيسحب هذا الحكم السابق الثابت للحالة في الماضي ، ليجمعه قائماً مستمراً في الحاضر ، والمستقبل ، لأن مجرد مرور الزمن ، لا يغيث حكمها الذي شرع لها ابتداءً ، دون دليل مؤثر جديد يقطع هذا الاستمرار والبقاء ، وهذا معنى قول الأصوليين : « الأصل بقاء ما كان على ما كان (٤) » حتى يوجد الدليل المغيث ، فهل يعتبر هذا أصلاً عاماً من أصول الاستدلال والاستنباط شرعاً ، تقوم به العجة ، عند عدم وجود الدليل المغيث ؟؟ ذلكم هو موضوع البحث ١١ .

على أنه قبل تناول هذا البحث ، لا بد أن نشير - بادية ذي بدم - إلى أن فريقاً من الأصوليين ، اختلط الأمر عليه ، فتجده لا يكاد يميز بين حكم العقل المعنى الذي يقضي بوجود الحكم ، كما يقضي باستمراره أيضاً ، وبين الاستصحاب ، فالدليل على الاستمرار في مثل هذه الحال إذن ، هو « العقل » لا الاستصحاب .

هذا ، وتجد فريقاً آخر يشبه الأمر عليه بين الاستدلال بالاستصحاب على استمرار الحكم الثابت به أصل وجود الحكم في الماضي ، بدليل شرعي ، وبين ما يدل العقل والشرع معاً ، على وجود هذا الحكم واستمراره أيضاً ، مما يدل على أن الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل ، ولو أراد تغييره ، لورد الدليل الشرعي الطارئ على هذا التغيير ، ولما لم يوجد هذا الدليل ، نشأ الظن القوي بإرادة استدامة (٥) الحكم العقلي ، واستبقائه ، فيبقى على ما كان .

هذا ، ويقع التخليط أيضاً ، بين استمرار الحكم الشرعي بالاستصحاب ، وبين استمراره ، نتيجة لازمة لحكم أصل وجوده الثابت له شرعاً في الزمن الماضي ابتداءً (٦) ، مما يتبين ، أن المشرع ، قد أقام الحكم السابق للعادة على « سبب » اقتضى أصل وجوده ، كما اقتضى استمراره معاً في الوقت عينه ، فيكون استمرار الحكم ، واستدامته - كما ترى - ثابتين باقتضاء « السبب » لا بحكم الاستصحاب ، فينبغي ملاحظة هذا الفارق الحاسم ، وهذه هي الأحكام الشرعية الممتدة (٧) .

وأيضاً ، أن ما كان استمراره من الأحكام - حاضراً ومستقبلاً - يقتضى « سببه » الذي أقام الشارع نفسه الحكم على أساسه ، ينبغي أن يكون هذا النوع أمراً

مسئلاً به شرعاً ، مراعاة للسبب المؤثر بجعل الله تعالى في هذا الایجاد والاستمرار كليهما ، فخرج بذلك ، عن أن يكون ماثراً للاختلاف في استمراره أو بقاءه ، وما يستوجب هذا البقاء بدوره من استتباع «الأثار» الواجب العمل بها ، لقوة حجيتها ، بقوة المؤثر فيها - وهو السبب - وهذا لا يمتد الى « حقيقة الاستصحاب » مطلقاً ، لما عرفت من أن « مناسط » الاستصحاب ، والاستدلال به ، انما يكون حيث لا دليل ، وهذا دليله قائم ، وهو « السبب » الشرعي الذي اقتضاه ، بل الذي أقام الشارع الحكم عليه أصلاً .

وعلى هذا ، فحجية استمرار الحكم في مثل هذه الحال ، وما يستوجب هذا الاستمرار من استتباع آثاره ، مستمدة من حجية « السبب » نفسه الذي اعتبره الشارع ، بدليل اقامته الحكم عليه ابتداءً ، فالبقاء اذن - في هذه الحال - أثرٌ للملة أو السبب ، وليس أثراً للاستدلال بالاستصحاب ، أو عملاً بحكمه !!!

نتلخص ، أن دليل ثبوت الوجود الذي اقتضاه السبب ، هو بعينه دليل البقاء والاستمرار ، بقيام الحكم أصلاً على « سبب » يوجب استمراره ، حتى يوجد الدليل الطارئ المؤثر في تغييره .

مثال ذلك : « الملك الثابت شرعاً ، اثر العقد البيع ، بل حكماً أصلياً له ، والزوجية الثابتة بعقد الزواج ، وشغل الزمة الثابت بعقد القرض ، والضمان أو التمويض الثابت شغل الزمة به ، بفعل الاتلاف مع التعدي ، فان أدلة ثبوت أصل وجود هذه الأحكام ، هي عقد البيع ، وعقد الزواج ، وعقد القرض ، وفعل الاتلاف تمديداً ، وهي « أسباب جعلية » بمعنى أن الشارع قد جعلها « أسباباً » و « عللاً » مؤثرة في أصل وجود هذه الأحكام أو نشوئها بعد ان لم تكن ، كما جعلها تقتضي استمرارها وبقائها ، حتى يطرأ الدليل المغير ، بأن يبيع « المالك » ما اشتراه ، أو يهبه ، أو تنتهي عقدة النكاح بالطلاق ، أو يؤدي من شغلت ذمته بالمال المقرض الى المقرض ، أو يبرئه المقرض ، أو يعوض المتلف عما أتلف ، على صاحبه ، ولولا هذا الدليل المغير ، لبقي حكم الزواج قائماً مستمراً ، حاضراً ومستقبلاً ، وكذلك « الملكية » مستمر حكمها لصاحبه ، بعين السبب الذي أنشأ أصل وجودها في الماضي ، ولو سعى كل من شاهد عقد البيع أبان ابرامه ، أن يشهد أمام القضاء ، اذا ما دُعي اليه ، عند التنازع ، أن يشهد بأن الملك لمن اشترى بعقد شاهد ابرامه في الماضي ، بينه وبين البائع ، وما زال ، وما ذلك ، الا لقوة استمرار الحكم شرعاً ، بعين دليل وجوده ، أي بالعقد أو السبب ، ولكن الأصوليين - وان اتفقوا على هذا الحكم - أدخلوا هذا النوع من استمرار الوجود ، في بحث « الاستصحاب » على الرغم من عدم تحقق مناطه فيه ، بل وأخذوا يستدلون به على حجية الاستصحاب ، في حين أنه غير داخل في محل النزاع أصلاً ، كما رأيت (٨) .

هذا ، وقد أشرنا آنفاً ، الى صفة هذا الأصل ، من أن الاستمرار هو أثر لازم لأصل وجود الحكم القائم على سبب يقتضيه ، لا للاستصحاب ، بدليل أن مثل هذه « العقود » والتصرفات التي هي « أسباب » لنشوء أحكامها ، لا تقبل « التوقيت » بل التوقيت يفسد ما ، وعللوا ذلك ، بأنه يناهض مقتضى « السبب » وهو « ديمومتها » أي استمرار أحكامها ، فعقد الزواج المؤقت باطل ،

وعقد البيع لا يقبل « التوقيت » ، فلو قلت: اشتريت هذه الأرض لسنتين ، بطل العقد ، وغير ذلك من العقود التبادلية ، مما يدل على أنها أحكام شرعية ممتدة بمقتضى أساليبها التي نشأت عنها ، ما عدا ما يقبل « التوقيت » بحكم طبيعته ، كمقد الاجارة ، لأنه عقد على المنافع لا على الأعيان ، وهي بطبيعتها تتجدد شيئاً فشيئاً ، وإذا كان استمرار الحكم في جريانه ، واستتباع آثاره ، ثابتاً بالسبب الذي اقتضى أصل وجوده ، لا يحكم الاستصحاب ، كما بينا ، لم يكن ثمة وجه ، لاستدلال الأصوليين على « حجية الاستصحاب » بمثل هذه العقود والتصرفات ، اذ لا صلة لها بالاستصحاب أصلاً ، لامن قريب ولامن بعيد ، فكان الاستدلال بها ، استدلالاً في غير موضعه .

١ - غير مجد الاستدلال على حجية الاستصحاب ، باستمرار أحكام الشريعة الى يوم القيامة ، لأن خلود الشريعة ثابت بالأدلة التي نهضت به ، وهي صريحة الدلالة على أنها دين الله الى الزمن المقدر لبقاء هذا العالم ، وهذا ليس بحكم الاستصحاب على ما ذهب اليه كثير من الأصوليين !

من عجب ، أن ترى فريقاً من الأصوليين ، يستدل على حجية « الاستصحاب » باستمرار أحكام الشريعة الى الزمن المقدر لبقاء هذا العالم ، وهذا في الواقع - تخليط بين مقام الدليل القاطع على استمراره وبقائه ، بل وخلوده ، وبين الاستمرار بحكم الاستصحاب ، حيث لا دليل ، ولا سبب ، فوجب التمييز ! !

أما أن « الاسلام » خالد الى يوم القيامة ، فهذا ليس من قبيل « الاستصحاب » في شيء ، لأن دوامه وبقائه ثابت بالدليل الذي يوجب البقاء ، والخلود ، ذلك ، لأن رسالة الاسلام خاتمة الشرائع ، وليس ثمة من رسالة تأتي بعدها لتنسجها أبداً ، بعد وفاته ﷺ ، وكذلك لا رسول بعد محمد ﷺ بل هو خاتم النبيين ، والمرسلين ، بنص الكتاب العزيز : « ما كان محمد ، أباً أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله ، وخاتم النبيين » ولا يقبل مسن يتفنى غير الاسلام ديناً : « ومن يتبع غير الاسلام ديناً ، فلن يقبل منه » .

هذا ، وإذا ثبت يقيناً أن الاسلام هو « النعمة الكبرى » التي أسفها الله تعالى على العالمين ، باعتباره الرسالة الكاملة ، وأنه هو الدين الذي ارتضاه لخلقه ، أن يتمدوه به ، فليس بعد « النعمة الكبرى » و« كمال الرسالة » و« ارتضاء الله تعالى الاسلام للدين ، شيء » يُبتغى ! !

هذا ، وقد علمت ، أن الاستدلال بالاستصحاب ، لا يكون الا حيث لا دليل على التفسير ، ولا سبب يقتضي الاستمرار بعد البحث والنظر ، فيحصل للمجتهد حينئذ « ظن البقاء » لكن ما نحن فيه ، ليس مظنون البقاء ، بل مستيقن البقاء والخلود ، لقيام الأدلة القطعية على ذلك ، فافتراقاً ! !

هذا ، وترى فريقاً آخر من الأصوليين ، أيضاً ، ينكر « حجية » الاستصحاب أصلاً ، دون تفصيل في « الأنواع » التي تفرعت عن أصل حقيقته - في تصور كل منهم - وفريقاً آخر يراه « حجة » في بعض الحالات دون بعض ، بمعنى أنه يراه حجة ، اذا كان الحكم السابق

سلبيا ، لا ايجابيا ، لادلة استندوا اليها ، وستاتي مناقشتها ، هذا عدا الفريق الذي يرى الاستصحاب « حجة مطلقا » لأنه - في تصور هذا الفريق - مما يوجب العقل ، والفطرة ، والعرف العام في المجتمع البشري ، فضلا عما استدلوا به من الاجماع ، شريطة أن يبلغ « ادراك المجتهد » مستوى من الظن القوي بدم الدليل المفيّر ، والظن كاف في الاستدلال به على اثبات أحكام المعاملات ، لأنه بمنزلة « العلم » - كما قدمنا - تيسرا على الناس في سميهم ، لتحقيق مصالحهم في التعامل ، وحفظ حقوقهم ، فيجوز استصحاب الحكم السابق للحال الثابتة بدليلها في الزمن الماضي ، والحكم باستمرار آثاره في الحاضر والمستقبل ، بناء على ثبوته في الماضي ، ما لم يتم دليل طارئ مؤثر في تغييره ، وقطع استمراره .

ونحن ازاء هذه الآراء المتعارضة (١٠) ، في « حجية » الاستصحاب ، ينبغي أن نجلّي « الحقيقة » ناصعة البيان ، مدعمة بالأدلة ، لاتصال « الاستصحاب » - باعتباره منهجا يفضي بالمجتهد الى تمكينه من استمداد الحلول لوقائع لاتعصى - أقول : لاتصاله بمرونة الشريعة ، واقتدارها على مجابهة الوقائع المتجددة بما تستوجب من أحكام ، وعلى ضوء تلك « الحقيقة » التي هي وليدة البحث المتعمق المستقصى ، يمكن الحكم على آراء الأصوليين المتضاربة ، للوصول الى « الحق العلمي » وهذا يقتضينا ، أن نحدد « مفهوم الاستصحاب » بأدى ذي بدم ، فنقول :

٢ - تعريف الاستصحاب ، لغة ، واصطلاحا :

« الاستصحاب لغة ، طلب المصاحبة ، واعتبارها ، والمصاحبة ملحوظ فيها معنى « اللزوم (١١) والمرافقة » يقال : استصحب الكتاب ، لازمته (١٢) ولم يفارقه ، ومن هنا ، قيل : « استصحب الحال » وحكمها ، اذا تمسكت بما كان قائما في الماضي ، كأنك جعلت تلك الحال ، مصاحبة غير مفارقة ، حتى الزمن الحاضر ، بل والمستقبل .

وأما في اصطلاح الأصوليين ، فهو : أن ما ثبت في الزمن الماضي ، فالأصل بقاؤه في الزمن الآتي ، وكل ما كان فيما مضى ، ولم يظنّ عدمه ، فهو « مظلون البقاء » (١٣) .

هذا ، وقد عرفه ابن القيم في موسوعته « إعلام الموقعين (١٤) » بما فيه « تفصيل لصفة الحكم المستصحب » من حيث كونه « سلبيا » أو « ايجابيا » وهو ما أكدّه في مواضع عدة ، حيث يقول : « الاستصحاب استدامة ما كان ثابتا ، ونفي ما كان منقيا » والى هذا المعنى أشار الخوارزمي أيضا - فيما نقله عنه الشوكاني - من حيث كون الاستصحاب منهجا علميا تقوم به العجة في الاستدلال ، بناء على مراحل من النظر والبحث ، يتعم على المجتهد سلوكها ، واجتيازها ، شرطا مسبقا ليصح استدلاله بالاستصحاب ، مع الإشارة أيضا الى « صفة الحكم المستصحب » من النفي والايجاب ، حيث يقول : « وهو - أي الاستصحاب - آخر مدار الفتوى ، فان المفتي اذا سئل عن حادثة ، يطلب حكمها في الكتاب ، ثم في السنة ، ثم في الاجماع ، ثم في القياس ، فان لم يجده ، فيأخذ حكمها من استصحاب الحال ، في النفي ، والاثبات ، فان كان التردد (الشك) في زواله ، فالأصل بقاؤه ، وان كان التردد في ثبوته ، فالأصل عدم ثبوته (١٥) »

وتفصيل ذلك : أن الاستدلال بالاستصحاب لا يصح ، إذا عارضه دليل على حكم العادة ، مستمد من المصادر الأربعة المذكورة آنفاً ، لأنها أقوى في الدلالة ، فتقدم ، وهذا معنى قولنا : أن الاستصحاب آخر الأدلة .

— هذا ، ويدل التعريف الأنف ، على أن التردد أو الشك — وهو ما استوى فيه طرفا الوجود والعدم — في مبلغ ادراك المجتهد ، بحيث يفقد معه إمكانية ترجيح أحد الطرفين على الآخر ، لكونهما مستويين في مبلغ ما ارتقى إليه المجتهد من ادراك ، إذ الترجيح يفترق إلى الدليل المرجح ، وهو هنا منتف ، أقول : لا يقوى التردد أو الشك على تغيير ما كان ثابتاً في الماضي ، بخلاف « الظن » فإن مبلغ ادراك المجتهد لأحد الطرفين فيه أرجح من الآخر بالدليل ، وإلا ما كان ظناً .

وبناء على هذا ، فإن « التردد » أو الشك ، لا يقوى على تغيير ما كان ثابتاً في الماضي — نفيًا أو إثباتاً — فيبقى الحكم على ما كان عليه ، لسبب بسيط ، هو أن احتمال التغيير — في ادراك المجتهد — مساو لاحتمال عدم التغيير ، وليس ثمة من دليل يرجح أحد هذين الاحتمالين ، ومتى استوى الاحتمالان في ادراك المجتهد — وهذا هو معنى التردد أو الشك المشار إليه في تعريف الخوارزمي — كان ترجيح أحدهما على الآخر « تحكماً » وهو ما لا يجوز المصير إليه بحال ، لبطلانه في الشرع ، فيحصل لدى المجتهد حينئذ « الظن بالبقاء » أثرًا للظن بعدم المغير لزوماً ، فتبقى الحال على ما كانت عليه في الماضي ، مستوجبة حكمها الذي شرع لها ابتداءً ، ويستمر هذا الحكم في الزمن الحاضر ، والمستقبل أيضاً ، مستتباً كافة آثاره ، لعدم طريان المغير .

يرشدك إلى هذا ، أن المحققين من الأصوليين ، أدخلوا « ظن البقاء » مقومًا أصيلاً لمفهوم الاستصحاب ، بل جعلوه « جوهر مناطه » لأنه لازم للظن بعدم الدليل المغير — كما ذكرنا — ترى هذا واضحاً في تعريف الكمال بن الهمام للاستصحاب ، حيث يقول مانعه : « الاستصحاب هو الحكم ظناً ببقاء أمر ، تحقق سابقاً ، ولم يظن عدوً له ، بمد تحققه » (١٦) فانظر كيف جعل « ظن البقاء » لازماً للظن بعدم الدليل الطارئ المغير . يؤكد هذا ، المفهوم المخالف لعبارة الكمال ، وهو أنه : « لو ظن أو علم ، وجود الدليل المزيل أو المغير ، لما حصل « ظن البقاء » فالتلازم بينهما ، قائم ، طرداً وعكساً ، في الحالين ، كما ترى .

هذا ، وباعتبار أن « ظن البقاء » ليس إلا استمرار الوجود ، وأثره له ، كان هذا مستغنياً عن الدليل الإيجابي المؤثر الجديد ، بل يكفي أصل الوجود ، لينتج أثره ، بخلاف « الظن بالانتفاء » وقطع الاستمرار ، فلا بد له من دليل مستقل طارئ مؤثر جديد ، وإلا فإن « ظن البقاء » هو الذي ينهني العمل به ، لاستغناؤه عن الدليل ، بحكم الاستمرار ، أثرًا لأصل الوجود ، كما قدمنا .

فتلخص ، أن قوة استمرار الحكم السابق الثابت بدليله ابتداءً ، للحالة التي كانت قائمة في الماضي ، هذه القوة — في الواقع — مقتضى أو أثر لازم لمعين دليل وجود ذلك الحكم ، أو ثبوته ، ولا تفترق قوة الاستمرار هذه إلى دليل جديد مستقل يشبهها ، إذ

الأصل ، أن ما ثبت من حكم شرعي لعالة أوشيء في الماضي ، بدليله ، ولم يوجد ما يغيره ، ظن بقاؤه واستمراره لزوماً لذلك الدليل نفسه ، بعد البحث والنظر والتحري عن المغير ، ولم يظفر به ، إذ لو وجد لنقل الينا عادة (١٧) ، وهذا الاستمرار اللزومي هو ما تقضي به سنن الكائنات وطبائع الموجودات ، والشرع لم يأت ضداً عليها . وتفصيل ذلك :

ان الأصل في الأحكام الشرعية - على ما بينا آنفاً - أنها إذا ما ثبتت وتحققت بادلتها ، بقيت واستمرت ، لأن دليل وجودها ، وتحققها ابتداء ، وفيما مضى ، يستلزم ظن بقائها ، وديمومة سريان آثارها - حاضراً ومستقبلاً - ما دام لم يوجد المغير بعد البحث والتحري ، والظن القوي ، كافي في الاستدلال لاثبات أحكام المعاملات ، ووجوب العمل بما تستتبع من آثار ، شريطة أن يبذل المجتهد أقصى وسعه في البحث عن الدليل المغير ، ولم يظفر به ، فيحصل عندئذ الظن بعدم هذا الدليل ، وهذا بدوره يستلزم الظن بالبقاء والاستمرار ، كما بينا .

على أن « الظن » في هذا المقام من تشريع المعاملات ، وأحكامها - كما بينا - يفسر بمعنى « العلم » و « الإدراك » بل ينزل منزلته ، حتى إذا حصل « العلم » بعدم الدليل « استلزم » العلم بالبقاء « ضرورة » فكان الاستدلال بالاستصحاب - وهو ظن البقاء - استدلالاً بالعلم بعدم الدليل ، لا بعدم العلم بالدليل - كما قيل - وهذا التمييز الدقيق بين النوعين من الاستدلال ، ينبغي أن يكون ملحظاً معتبراً في « حججته » قوة استمرار الحكم ، وديمومة استتباع آثاره الملزمة ، بعد حدوثه وثبوته ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه .

وقصارى القول : أن « ديمومة » الحكم السابق وبقائه - حاضراً ومستقبلاً - ثابتة بمن دليل وجوده ، ابتداء في الماضي ، باعتبارها أثراً لازماً له ، فكانت قوة الاستمرار إذن مستمدة من عين الدليل الذي أوجد الحكم أولاً ، لأن الدليل الدال على الملزوم ، دال على لازمه ، أصولياً ، وهذا معنى قول الأصوليين : إن ديمومة الحكم ، واستمراره « مستفنية » عن الدليل الجديد المستقل ليثبتتها ، اكتفاء بالدليل الذي أوجد الحكم ابتداءً ، وفي هذا المعنى يقول الإمام السرخسي : « وما ثبت ، فهو باق ، لاستغناء البقاء عن الدليل (١٨) » ويقول الأمدى في كتابه الأحكام ، في هذا الصدد : « ... لأن ما تحقق وجوده ، أو علمه ، في حالة من الأحوال ، فإنه « يستلزم » ظن بقائه والظن حجة متبعة في الشرعيات » (١٩) أي في أحكام المعاملات ، دون العقائد .

هذا ، ويلاحظ أن الأمدى قد نوه بشأن الحكم المدمي « السلبي » فهو والحكم الإيجابي الوجودي « في استمرار البقاء ، سواء .

على أن عبارة الإمام السرخسي هذه ، تدل بفهمها المخالف ، على أن نقيض « البقاء » - وهو الانقطاع وعدم الاستمرار - غير مستغن عن الدليل ، ليثبت هذا الانقطاع الطارئ ، وكل ما كان مفتقراً إلى دليل يثبتته ، فهو خلاف الأصل ، فتمين أن يكون « الأصل » أو القاعدة العامة ، هو « البقاء والديمومة والاستمرار » لأنه مستغن عن الدليل ، ومن أراد نقض هذا البقاء ، فعليه بالدليل .

٣- إن ظن بقاء الحكم واستمراره - وهو الاستصحاب - باعتباره أثراً لازماً لعين دليل وجوده ، كان أقوى من مجرد احتمال تغيره .

ومعنى هذا ، أن الحكم الشرعي إذا وجد ، وثبت بدليله - إيجابياً كان أو سلبياً - فالأصل ديمومته ، وبقاؤه واستمراره ، ولا تفتقر قوة استمراره هذه ، الى دليل جديد مستعمل يثبتها ، لأنها « الأصل » فكانت بذلك أقوى من احتمال التغير الطارئ الذي يفتقر الى دليل يثبتها (٢٠) ، لأنه خلاف الأصل .

وفي هذا المعنى يقول الأندلي في الإحكام ما نصه : « أن ظن البقاء أغلب من احتمال التغير » (٢١) .

هذا ، وانما قلنا : إن « ظن البقاء » - وهو الاستصحاب - باعتباره ثابتاً أثراً لازماً لعين دليل الوجود ، أو ممتنعاً له ، فكان - لذلك - مستغنياً عن دليل آخر جديد يثبت ، وأنه هو الأصل ، بخلاف احتمال تغيره ، لافتقاره الى دليل طارئ مستقل ومؤثر يثبت ، فكان خلاف الأصل ، انما قلنا هذا ، لأن « الأصل » دليل نبوه مستمد من ذاته هو ، أي من حيث كونه أصلاً ، ولذا كان مستغنياً عن الدليل بنفسه ، فثبت ما قلنا ، من أن « الأصل البقاء والاستمرار » وإن قطع هذا الاستمرار ، هو خلاف الأصل ، لافتقاره الى دليل طارئ مستقل جديد يؤثر في قطع الاستمرار ، أو رفع البقاء .

٤- ظن البقاء والديمومة ، لا يساوي يقين البقاء ، فافتراقاً نوعاً وحكماً :

هذا ، و « ظن البقاء » لا يساوي « يقين البقاء » فإن هذا الأخير ، ليس مما نحن فيه ، فلا يدخل عنصراً أو نوعاً من الاستصحاب ، ويبان ذلك :

أن قوة استمرار الحكم الشرعي ، وديمومة استتباع آثاره الملزمة ، يكفي في ثبوته « غلبة الظن بالبقاء » التي استلزمها الظن بعدم الدليل الجديد الطارئ المغير ، بعد البحث والاستقصاء - كما بينا - ومفاد هذا : أن قوة استمرار الحكم بعد حدوثه وثبوته ، إذا ثبت يقيناً - لا ظناً - وبنص صريح ، لم تكن هذه « القوة اليقينية » ثابتة بحكم الاستصحاب الظني ، في شيء ، بداهة ، لعدم الحاجة الى الاستصحاب حينئذ ، لأنه آخر الأدلة ، فيقدم الاستدلال بالنص الصريح الثابت الذي يفيد يقين البقاء ، على « الظن الاستصحابي » الذي يفيد الاستمرار لزوماً ودلالة ، فينبغي استبعاده من أنواع الاستصحاب ، إذ لا يتحقق فيه مناطه ، كما ترى ، ومثال ذلك :

أن الشارع الحكيم ، قد ينص صراحة على إنشاء الحكم الشرعي ، وعلى استمراره أبداً ، في سياق النص نفسه ، وذلك من مثل تشريع حكم « خصلة العقوبة المعنوية » للقاذي ، إذا لم يأت بأربعة شهداء ، فضلاً عن العقوبة المادية - وهي الجلد - في قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » . فنقطع لسان القاذي ممنوناً - كما ترى - حكم شرعي أبدي - بالنص الصريح القاطع ، ولو تاب القاذي على الرجوع - ومعلوم أنه لا يلجأ الى الحكم بالظن الاستصحابي بالبقاء ، إزاء ورود منطوق النص الصريح بذلك .

تجد هذا أيضا ، في مثل قوله - عليه السلام - : « الجهاد ماض الى يوم القيامة » فكان النص الصريح أقوى استدلالا ، من لازم الدليل .

وعلى هذا ، فإن الاستصحاب - في الواقع - ليس دليلا جديدا ، وإنما هو إعمال لدليل سابق ، أو تقرير له ، عن طريق « التلازم » بين دليل أصل الوجود ، ولازمه من البقاء ، وبيان ذلك :

أنه إذا كان « ظن البقاء » - وهو الاستصحاب - لازما واثرا ، أو مقتضى لعين دليل الوجود ، فالتلازم قائم بينهما ، فحيث يوجد دليل الوجود ، يستلزم ظن البقاء ، ما لم يوجد المغيّر ، فدل هذا « التلازم » على أن « الاستصحاب » ليس دليلا مستقلا ، وإنما هو - في حقيقته - إعمال للدليل السابق ، عن طريق اللزوم ، ولا ريب أن الدليل النصي الصريح ، أقوى دلالة ، وأجدر تقدما على الدليل اللزومي .

نخلص من هذا ، الى أن الأحكام الشرعية الثابت وجودها ، واستمرارها ، بالنص الصريح ، ليست محلا للاستصحاب أصلا ، ولا هي من عناصر موضوعه ، لأن قوة استمرار الحكم ، قد ثبتت بمنطوق النص الصريح المثبت لوجوده ، بخلاف الاستصحاب ، لأن ظن بقاء الشيء ، لازم عقلي لوجوده ، وليس نصا صريحا فيه .

٥ - الأحكام العقلية ليست محلا للاستصحاب أيضا ، إذ ليس مناطه متحققا فيها ، فينبغي استبعادها من أنواع الاستصحاب ، وبيان ذلك :

أن « الحكم العقلي المحض » مستمر بأثارة الملزمة ، باستمرار قيام دليله ، وهو العقل ، فما دام « العقل » قائما ومستمر ، فما يقضي به من حكم ، قائم ومستمر كذلك ، إذ الحكم لا يتخلف عن دليله ، وجودا وبقاء ، واستتباع آثاره ، أو بمباراة أخرى : أنه باستمرار قيام العقل ، يستمر حكمه الذي يقضي به ، ما دام لم يرد من الشرع ما يغيره ، أو يوجب انقطاعه أو رفعه .

فالشارع - على سبيل المثال - أوجب صلوات خمساً فقط ، فيحكم العقل وحده بعدم إيجاب صلاة سادسة (٢٢) ، لا بحكم النص الموجب لخمس صلوات ، بل بموجب العقل .

على أن الشرع جاء مزيّداً لحكم العقل هذا ، إذ لا حكم للعقل وحده في الشرعيات عند الجمهور ، خلافاً للممتزلة الذين يأخذون بمنطق العقل وحده ، حتى في الشرعيات ، ما دام لم يرد في الشرع ما يخالفه .

جل ما أقصد اليه ، أنه إذا كان « العقل » وحده هو الدليل القائم الذي يحكم بعدم الأصلي ، أو « براءة الذمة » من التكاليف ، فلا عمل للاستصحاب إذن في هذا المجال بداية ، لما علمت أن « حقيقة الاستصحاب » إنما يستدل بها ، ويُعمل بحكمها ، حيث لا دليل ، أي عند قيام الظن بعدم الدليل ، بعد البحث والنظر والتعري عن هذا الدليل المغيّر ، مما يلزم عنه الظن بالبقاء « للتلازم » القائم بين الظن بعدم الدليل ، ونشوء الظن بالبقاء ،

اعمالاً للدليل السابق السالم عن طرود المغير، ولكن ما نحن فيه ، ليس من هذا القبيل ، لأن دليل الأحكام العقلية - وهو «المقل» - قاض بوجودها واستمرارها معاً ، يقيناً لا ظناً ، ومباشرة لا لزوماً ، وأصالة لا تبعاً ، فكان «الحكم العقلي» بالعدم الأصلي ، أو البراءة الأصلية ، أمراً خارجاً عن حقيقة الاستصحاب الأصولي - كما ترى - فينبغي بالتالي ، أن يكون هذا النوع من الأحكام مستبعداً من أنواع الاستصحاب ، وخارجاً عن مجال تطبيقه ، وينبغي أيضاً ، ألا يكون فيه خلاف، تحريراً لمحل النزاع .

وفي هذا المعنى يقول البزدوي ، وشارح أصوله : « ثم لا خلاف ، أن الاستصحاب «حكم عقلي» وهو كل حكم عرف وجوبه ، (ثبوته) وامتناعه ، وحسنه ، وقبحه ، بمجرد العقل (٢٣) » ويقول الامام الغزالي : « دل العقل على البراءة الأصلية بشرط ألا يرد سمع مغيث (٢٤) » . أي دليل شرعي .

وجاء في روضة الناظر لابن قدامة ، ما يؤكد هذا المعنى ، حيث يقول : « لأن العقل يدل على براءة الذمة حتى يقوم الدليل » (٢٥) أي الناقل عن العدم الأصلي .

٦ - الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل بالبراءة الأصلية ، أو العدم الأصلي ، عند انتفاء الدليل الشاغل للذمة بالتكاليف .

قلنا ، أن «العدم الأصلي» أو «براءة الذمة» حكم عقلي محض ، دل العقل عليه ابتداءً ، ويستمر هذا الحكم بالعدم ، باستمرار قيام العقل الذي حكم به ، إذ الحكم يستمر بقيام دليله ، ولا يتخلف عنه ، حتى يرد دليل من الشرع يغيثه ، ويقطع استمراره .

غير أن الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل، وذلك في كثير من أي القرآن العظيم ، من مثل قوله تعالى : « فمن جاءه موعظة من ربه، فانتهي ، فله ما سلف » (٢٦) . ووجه الاستدلال : أن الآية الكريمة ، قد أشار سبب نزولها ، إلى أنه لما نزل تحريم الربا ، ساورت الناس الغشية من الأموال التي اكتسبوها بالربا قبل التحريم ، أي قد خالطتها أموال اكتسبت عن طريق الربا ، فبينت الآية الكريمة ، أن ما اكتسبوا من الربا قبل نزل التحريم ، فهو على «البراءة الأصلية» حلال لهم ، ولا حرج عليهم فيه ، وعموم الآية شامل لهذه الجزئية وغيرها ، مما يدخل في معناها العام، إذ خصوص السبب ، لا يقضي على عموم اللفظ .

وكذلك في مثل قوله تعالى : « وما كان الله ليضل قوماً ، بعد إذ هداهم ، حتى يبين لهم ما يتقون » (٢٧) ووجه الدلالة ، أن الآية الكريمة ، وإن كانت عامة في لفظها ، لكن سبب نزولها خاص ، يلقي الضوء على معناها، ولا يقتصر من عموم حكمها ، وهو أن النبي ﷺ لما استغفر لعمه أبي طالب ، لأنه مات مشركاً ، واستغفر المسلمون لموتهم من المشركين ، وأنزل الله تعالى : « ما كان للنبي والذين آمنوا ، أن يستغفروا للمشركين » ندموا على استغفارهم للمشركين ، فبينت الآية ، أن استغفارهم لهم قبل التحريم ، على «البراءة الأصلية» لا مؤاخذه فيه ، ولا ماثم، وينبغي ألا يكونوا في حرج منه ، حتى يبين

لهم ما يتقون » بورود الشرع المغيّر ، وذلك من مثل مسألة الاستغفار ، بعد ورود الشرع بتحريمه ، لا قبله ، وفي هذا - كما ترى - تأكيد للعدم الأصلي (٢٨) .

وعلى هذا ، فإن استمرار العدم الأصلي ، ثابت بمقتضى العقل ، لا بالاستصحاب ، والعقل قائم ، ومستمر قيامه ، فيستمر حكمه به ، فلا وجه لاستصحاب حكم العقل ، فعول الامام الغزالي : « واذن فالاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي ، أو شرعي (٢٩) » . قول فيه نظر ! إذ استمرار العدم الأصلي ، مستمد من العقل أصالة ، والا ما كان حكما عقليا - كما يقول - فالعقل هو دليل البقاء أصالة ، وإن كان الشرع جاء مؤيدا له ، وهذا النوع من الأحكام لا خلاف في استمراره أيضا .

٧ - تأييد الشرع لحكم العقل بالبراءة ، لا يلغي حقيقة كون العقل هو دليل استمرار العدم الأصلي ، أو استدانة الحكم بالبراءة الأصلية ، حتى يرد دليل من الشرع يشغل الذمة بالتكاليف .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يدخل العدم الأصلي في مفهوم الاستصحاب أصلا ، من قبيل أن « الاستصحاب » إنما يتحقق ، حيث لا دليل غيره يدل على الاستمرار ، وهذا يدل عليه العقل ، فالدليل قائم ، ويتأييد الشرع له ، فشرط الاستصحاب لم يتحقق ، ولا يوجد الشيء بدون شرطه المعلق عليه وجوده ، بداهة .

وأيضا ، لا وجه لما ادعاه الامام الغزالي ، من استمرار الحكم الشرعي باستمرار « السبب » الذي نصبه الشارع أساسا له ، حيث ادعى أنه نوع من « الاستصحاب » لأننا أشرنا آنفا ، أن دليل الاستمرار هو « السبب » الذي أقامه الشارع دليلا وعلة مؤثرة في استمرار حكمه ، فالدليل قائم ، والاستصحاب إنما يتحقق مناطه إذا كان الاستمرار أثرا لازما لدليل الوجود ، لا لعدة توجب استمراره ، ولا لدليل آخر مستقل يؤثر في بقائه ، فوجب التمييز !

وعلى ضوء هذا ، يمكنك الحكم على قول الامام الغزالي ، في اعتبار استدانة سببه ، نوعا من الاستصحاب ، إذ يقول : « ومن هذا القليل - الاستصحاب - الحكم بتكرار اللزوم والوجوب ، إذا تكررت أسبابها ، كتكرار شهر رمضان ، وأوقات الصلوات ، ونفقات الأقارب ، عند تكرار الحاجات ، إذا فهم انتصاب هذه « المعاني » أسبابا لهذه الأحكام من أدلة الشرع (٣٠) » .

وعلى هذا ، فالملك يثبت للمشتري ، ويستمر حكمه ، بمقد البيع نفسه - كما بينا - لأن الشارع قد نصب هذا العقد ، سببا لثبوت الملك ، واستمراره أيضا ، حتى يسع من شهد عقد البيع لهذا الشخص الذي انتقل اليه الملك بمقتضى هذا العقد في الماضي ، أن يشهد له بالملك في الحاضر ، استنادا إلى سببه ، لا بالاستصحاب ، بل يستمر هذا الملك - بحكم العقد - مستقبلا أيضا ، ما لم يقيم دليل طارئ يدل على التغير ، بأن باع المشتري ما اشتراه ، وانتقل ملكه إلى غيره ، أو وهبه إياه ، أو ورثه عنه .



وكذلك ، تثبت « الزوجية » بعقد الزواج ، وتستمر أبداً ، بموجب هذا السبب ، وهو « العقد » المبرم في الماضي ، الى أن يقوم الدليل على انتهاء عقد الزواج بالطلاق ، وكل حكم أقامه الشارع على « سبب » من عقد أو تصرف - ولو مادياً - إذا فهم أنه أساس تشريع الحكم ، بقي واستمر ، واستتبع كافة آثاره ، بمقتضى السبب نفسه ، لا بالاستصحاب ، حتى يظهر الدليل المغيّر ، تجنباً للتخليط بين استمرار الحكم بمقتضى السبب ، واستمراره بحكم الاستصحاب .

هذا ، وما يقال في « الحكم المطلق » الذي هو مُسَبَّبٌ لسببه ، هو مقول أيضاً في « الحكم المؤقت » المقيّد بأجل مسمى في المقعد ، فإن استمراره الى أجله ثابت بمقتضى سببه لأنه - كما ذكرنا - مُسَبَّبٌ لذلك السبب شرعاً ، كمقد الاجارة ، فإن حكمه يستمر الى الوقت المحدد فيه ، وينقطع استمراره عند حلول أجله المسطور في المقعد ، اذ لا يوجد الشيء بعد انتهاء أجله ، وهذا الاستمرار ، بالسبب المقتضى شرعاً ، لا بالاستصحاب .

وما يقال في العقود التي هي أسباب جملية للأحكام ، هو مقول أيضاً في التصرفات من الأعمال المادية ، اذا انتصبت شرعاً ، أسباباً لأحكام شرعية ، فإن اتلاف الزرع على صاحبه ، عدواناً ، وبغير وجه حق ، مثلاً ، ينتصّب « سبباً » لشغل ذمة المتلف بالضمان ، حتى يؤدي المتلف تمويض ما تلّف لمصاحب المال المتلف ، أو أن يبرئه هذا ، من التعويض ، وهذا الاستمرار بالسبب لا بالاستصحاب ، وهو امر لا خلاف فيه بين الفقهاء .

٨ - الامام البزدوي يقع في التناقض ، اذ تراه يعتبر استمرار الحكم المبني على سبب ، استصحاباً ، وتارة يعتبر استمراره بمقتضى السبب الذي بنى عليه تشريعاً لا بالاستصحاب !

يشير الى هذا التناقض ، شارح أصول البزدوي حيث يقول : « ثم الشيخ - رحمه الله - ذكر في باب النسخ ، أن الشراء - عقد البيع - يثبت به الملك ، دون البقاء ، وذكر مهنا - أي في بحث الاستصحاب - أن الثبات بالشراء ملك مؤبد ، وهذا يقتضي أن الشراء يوجب البقاء ، كما يثبت أصل الملك ، وهذا يتراءى تناقضاً (٣١) » .

وحاول الشارح أن يؤوّل هذين القولين ، بما يرفع هذا التناقض الظاهر ، ولكنه - للأسف - لم يفلح (٣٢) .

ولا ريب ، أن قوله : « الشراء يوجب البقاء ، كما يثبت أصل الملك » صريح في أن استمرار الحكم بحكم السبب الذي هو الشراء ، فهو دليله ، وليس الاستصحاب ، وهذا لا خلاف فيه .

نخلص من هذا ، الى أنه ينبغي ، « تحرير محل النزاع » في الاستصحاب ، لنستبعد ما ليس منه ، مما لا يتحقق فيه مناطه ، لا صورة ولا معنى ، ثم نعمد بعد ذلك الى ما أورد الأصوليون من أنواع الاستصحاب ، لنبين حقيقتها على ضوء من مفهوم الاستصحاب الحق ، ثم نستعرض بعد ذلك ، آراء الأصوليين في « مدى حجّيته » وأدلّتهم لمناقشتها ، وصولاً الى « الحقيقة العلمية » التي هي ثمرة البحث ، والاستدلال الأصولي .

٩ - أنواع الاستصحاب عند الأصوليين :

ان الأصوليين قد أوردوا في مصنفاتهم ، أنواعا من الاستصحاب ، قد اعتبروها متحققا فيها مناطه ، وأشارنا آنفا الى أن بعضا من هذه الأنواع ، لا يندرج في مفهوم الاستصحاب أصلا ، فضلا عن عدم توفر شروطه فيها ، واقمنا الأدلة على أنها ثابتة ومستمرة بأدلة أخرى ، ليس منها الاستصحاب .

وتفصيلا للبحث ، نتناول هذه « الأنواع » التي أوردتها الأصوليون على أنها من « الاستصحاب » نتناولها بالبحث ، والنقد ، والتوجيه ، لنبقي منها ، ما هو منه حقيقة ، ليتحقق مناطه وشروطه فيه ، ونستبعد ما دون ذلك ، توصلا الى « تحرير محل النزاع » وحصر الآراء في مدى « حجية الاستصحاب » فيه ، لنبين « منشا الخلاف » ثم نرجع مانراه أقوى دليلا ، وأدنى الى تحقيق « المعدل » بين الناس ، بإيصال الحقوق الى أربابها ، ورعاية كافة مصالحهم ، ورفع الحرج عنهم (٣٣) . هذا ، ويرى الإمام السرخسي ، أن أنواع الاستصحاب تنقسم أربعة أقسام ، حيث يقول :

« ثم استصحاب الحال ، ينقسم أربعة أقسام :

أحدها : استصحاب حكم الحال مع العلم يقينا ، بانعدام الدليل المغيث ، وذلك بطريق الخبر مثنى ينزل عليه الوحي ، أو بطريق الحس فيما يعرف به (٣٤) ، وهذا صحيح ، قد علمنا الاستدلال به ، في قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى اليّ محرما » .

وأرى أن هذا القسم ، ليس من الاستصحاب في شيء ، من قبيل أن بقاء الحكم واستمراره ، ثابت بالدليل اليقيني ، لازما للدليل اليقيني بالعلم بعدم المغيث ، لخبر من الوحي ، أو بطريق الحس فيما يعرف به ، فدليل البقاء - كما ترى - قائم يقينا ، مما لا ينبغي أن يكون فيه خلاف ، غير أن هذا ليس مما نحن بصدد البحث فيه ، لانا حددنا « حقيقة الاستصحاب » آنفا ، بأنه استدلال بمظنون البقاء ، لازما للظن بعدم الدليل المغيث ، بعد بحث المجتهد عنه ، ولم يظفر به ، وكلاهما ظن استتبع ظنا ، مما لا أثر فيه لليقين .

هذا ، وقد أشار الإمام السرخسي ، الى أن بقاء الحكم - في مثل هذه الحال - « معلوم ضرورة » أي بداهة ، بالدليل اليقيني ، حيث يقول : « لأنه لما علم يقينا بانعدام المغيث » ، وقد كان الحكم ثابتا بدليل في الماضي ، وبقاؤه يستغني عن الدليل ، فقد علم بقاؤه ضرورة (٣٥) « أي بداهة » .

وأما النوع الثاني : فهو استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير ثابت بطريق النقل والاجتهاد بقدر الوسع - أي ظنا - وهذا يصلح لإبلاء العذر (٣٦) ، وللدفع ، ولا يصلح للاحتجاج به على غيره (٣٧) .

هذا النوع من « الحكم المطلق » الذي لم يتم دليل مستقل يدل على بقاءه واستمراره ، ولا على زواله ، ولا على تأييده بالنص ، أو استمراره مقتضى للسبب ، كما لم يتم الدليل القاطع الذي يفيد اليقين أو العلم القطعي ، بعدم المغيث أو المزيل ، أقول هذا هو « محل النزاع » في الاستصحاب الذي وقع الخلاف في « مدى حجيته » على ما سيأتي تفصيل القول فيه (٢٨) ، من أنه استصحاب لحكم الحال ظناً بناء على ثبوتها في الماضي ، يدلك على هذا ، قول صاحب كتاب كشف الامرار : « فاما اذا كان الحكم ثابتاً بدليل مطلق ، غير معترض للزوال ، وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ، بقدر وسعه ، ولم يظهر ، فقد اختلف فيه » (٢٩) أي في مدى حجيته في نظر الأصوليين .

النوع الثالث : « استصحاب حكم الحال ، قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغيث » .

وهذا النوع ليس من الاستصحاب الذي هو « موضوع البحث » لفقدان شرطه ، ولا يوجد الشيء بدون شرطه المتوقف عليه وجوده ، ولا خلاف في أنه لا يستصحب .

هذا ، وقد علمت أن شرطه ، وجوب أن يبحث المجتهد ابتداء عن الدليل المغيث ، قدر وسعه ، ولم يظهر به ، فيحصل لديه - نتيجة لذلك - الظن بعدم الدليل المزيل ، وقبل ذلك ، يكون جاهلاً بهذا ، والجهل هنا بتقصير منه (٣٠) ، فلا يكون جهله حجة ملزمة لغيره ، ولا حجة في حق نفسه ، لصيانة حقوقه ، بل ولا عذراً ، لأن بقاءه لم يعلم يقيناً ولا ظناً .

وبيان ذلك : أن الجهل بالمغيث ، للتقصير في البحث والاجتهاد ، لا يحصل معه ظن بعدم هذا الدليل ، ضرورة ، فلا يحصل بالتالي « ظن » بالبقاء ، وحيث لا ظن بالبقاء ، فلا استصحاب أصلاً ، لأن « ظن البقاء » هو جوهر الاستصحاب - كما بينا - وحيث انتفى هذا الظن ، انتفى الدليل ، فيكون الاستدلال بالاستصحاب في مثل هذه الحال ، استدلالاً بلا دليل ، وهذا باطل لا يقول به أحد .

النوع الرابع : « استصحاب الحال ، لاثبات الحكم ابتداء » ، وهو خطأ محض ، لأن الاستصحاب هو التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل المزيل ، دون انشاء حكم جديد ، وفي اثبات الحكم ابتداء ، لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى (٣١) هذا في نظر السرخسي ، واجتهاد متأخري الحنفية ، وستأتي مناقشة هذا الاجتهاد .

وتفسير ذلك : أن هذا النوع الذي يدعى أنه من الاستصحاب ، يثبت حكماً جديداً وحقوقاً مبتدأة للمستصحب المستدل به ، أي ينشئ لصالحه حقوقاً على الغير ، لم تكن ثابتة له من قبل ، على سبيل الالتزام ، وهذا معنى قوله : « ابتداء » فهو إذن حجة - عند القائلين به - للاثبات ، والاستعقاق ، والزام الغير ، بما لم يكن ثابتاً للمستصحب من قبل ، وهذا ما لا يقول به السرخسي ، خلافاً لغيره ، لعدم تحقق معنى الاستصحاب في هذا النوع المدعى أنه منه ، بل هو - في نظر السرخسي - خطأ محض (٣٢) ، لأن معنى الاستصحاب ، مقصور عندده على « التمسك بالحكم الذي كان قائماً في الماضي ، مستتباً آثاره الشيء كانت قائمة ، وثابتة في ذلك الزمن ، مستصحبة في الزمن الحاضر ، ولكن دون أن يقوى على

اثبات أحكام جديدة مبتدأة لم تكن ثابتة من قبل، لأن هذا المعنى - في رأي السرخسي ومن معه - يخالف معنى الاستصحاب محل البحث ، إذ لا يتحقق فيه مناطه ، لا من قريب ولا من بعيد ، فلا يكون التمسك بهذا النوع حجة ملزمة للغير في اثبات حقوق ، أو أحكام مبتدأة للمستدل به ، لم تكن ثابتة له من قبل ، وإنما يكون الاستصحاب - في نظره - حجة مقصورة على إبقاء ما كان على ما كان ، ودفع من يدعي تغيير الحال ، حتى يأتي بالدليل المغير ، فلا يصلح في إثبات أو أحداث أمر لم يكن ، ومثاله التوضيحي : « المفقود الذي غاب ، ولا يدرى مكانه ، ولا يعرف أحي هو أم ميت ، لانقطاع أخباره ، وكانت حياته معلومة عند غيابه وقبل فقده ، يقينا ، فتستصحب حياته هذه التي كانت قائمة في الماضي ، تستصحب الى الوقت الحاضر ، ويعتبر - استصحابا لهذه الحال - أنه حي » ، لعبة الظن ببقائه ، ويكون استصحاب هذه الحال حجة في إبقاء ما كان على ما كان ، للمحافظة على حقوقه التي كانت ثابتة له عند فقده ، وصيانتها فقط ، فلا يورث بادعاء أنه مفقود ، ولا تطلق منه زوجته ، إذا ما طلبت طلاقها ، لفغيته وفقده ، إذ لم تقطع بموته مع الظن بالبقاء ، بل تحفظ له حقوقه في أمواله ، كما تحفظ حقوقه الزوجية ، لاحتمال العموي في استمرار حياته ، الى أن يستبين أمره ، إما بالعلم اليقيني بموته حسا ، أو بحكم القضاء بأنه مات اعتبارا .

غير أنه لا يكتسب - أثناء فقده ، وباستصحاب هذه الحال - حقوقا جديدة لم تكن ثابتة له من قبل ، فلو مات أحد أقاربه خلال فترة فقده ، لا يرثه هذا الغائب المفقود ، لأن الارث ينشئ له حقوقا مبتدأة لم تكن ثابتة له عند غيابه وفقده ، والاستصحاب - بما هو ظن البقاء - لا يصلح حجة قاطعة لتوريثه ، إذ من شروط الارث ، تحقق حياة الوارث عند موت المورث ، وهذا مظهر الحياة والبقاء ، فلم يتحقق إذن شرط ارثه من غيره ، ليكتسب حقوقا جديدة مبتدأة ، ولا يوجد الشيء بدون شرطه المتوقف عليه وجوده .

وظن بقاءه ، يصلح حجة لحفظ حقوقه وأمواله التي كانت قائمة وقت غيابه وفقده ، لا لاكتسابه حقوقا مبتدأة جديدة لم تكن - أي لإبقاء ما كان على ما كان - وهذا معنى قول الامام السرخسي ، ومتأخري الحنفية ، من أن الاستصحاب ليس حجة مطلقة ، بل هو حجة للدفع لا للاستحقاق والاثبات ، أي لدفع دعاوى الخصم التي يدعي فيها حقوقا على المفقود ، صونا لحقوقه ، لا لاكتساب المفقود حقوقا جديدة لم تكن ، لأن هذا تغيير للحال ، والاستصحاب ليس حجة قاطعة ومطلقة ، تصلح للتغيير ، ولا إثبات أمر لم يكن ، بل يقوم - كما علمت - على « ظن البقاء » وفي هذا المعنى يقول الامام السرخسي : « وقد بينا في مسألة «المفقود» أن الحياة المعلومه باستصحاب الحال ، يكون في إبقاء ملكه في ماله على ما كان ، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريبه إذا مات (٤٣) » أي لا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن .

وعلى هذا ، فالمفقود لا يرث ، ولا يورث في رأي الامام السرخسي ومن وافقه .
والحق ، أن هذا النوع من الاستصحاب ، يطلق عليه الأصوليون ، استصحاب « الوصف »

فالحياة بالنسبة الى المفقود « وصف » وقد كانت ثابتة له يقينا عند غيابيه ، فتستمر ثابتة له ، فلنا ، حتى يقوم الدليل على موته ، لأن الحياة هي الأصل .

وكذلك وصف الماء بالطهارة مثلا ، فان هذا الوصف للماء ، هو الأصل ، فيستمر حتى يقوم الدليل الحسي ، أو الأمانة المادية على نجاسته ، من تغير لونه ، أو طعمه ، أو ريحه ، حتى اذا قام هذا الدليل الطارئ المغير ، انتقض الأصل به ، أي انتقض وصف الطهارة بالدليل الحسي المغير ، وثبت له وصف استثنائي آخر بالدليل المؤثر الجديد ، فكان خلاف الأصل .

واذا توضحا شخص مثلا ، فقد اتصف بصفة الطهارة الطارئة يقينا ، فيستمر هذا الوصف ثابتا له ، حتى يقوم الدليل على نقيضه ، فلو تردد أو شك ، فالأصل الطهارة ، ويستصحب هذا « الوصف » حتى يقع في الظن - لا الشك - تنزيهه ، وانتقاضه ، اذ الشك - كما علمت - لا يقوى على نقض اليقين ، أو الظن الغالب ، اذ لا ينتقض الأقوى بالأضعف ، بداهة .

وعلى هذا ، فالصفة ، سواء أكانت أصلية - كصفة الحياة بالنسبة الى المفقود ، أو طارئة - كصفة « الطهارة » بالنسبة الى المتوضي - فانها تستصحب وتستمر ، وحكمها لازم مرافق لها في هذا الاستمرار ، وتترتب عليه آثاره - على الخلاف الذي أشرنا بالنسبة الى المفقود - حتى يثبت نقيضه .

فتلخص ، أن الأصل في حياة المفقود ، هو « ظن البقاء » بمعنى ، ظن استمرارها له استصحابا ، لا يقين الحياة أو يقين استمرارها ، والظن - في هذا المقام - يصلح - عند متأخري الحنفية - حجة في دفع الدعاوى عنه ، لحفظ حقوقه ، ما دام لم يستبين أمره على وجه القطع واليقين ، ولا يصلح - عندهم - حجة لاثبات حقوق جديدة لم تكن ثابتة له من قبل ، أي عند غيابيه وفقده ، على ما بينا من رأي الامام السرخسي على وجه الخصوص وهو رأي متأخري الحنفية ، لذا استقر في أصولهم ، أن « الاستصحاب حجة في الدفع ، لا في الاثبات » أي لابقاء ما كان على ما كان ، خلافا للشافعية الذين يذهبون الى أنه « حجة مطلقة » في الدفع والاثبات معا ، على ما سياتي بحشه ، ومناقشته في مقام « حجية الاستصحاب » .

١٠ - المالكية ، ووجهة نظرهم في استصحاب « الوصف » - من حيث تطبيقه على بعض المسائل ، يخالفون جمهور الفقهاء في اجتهادهم في هذا التطبيق ، نعرضه فيما يلي ، توضيحا لهذا النوع من الاستصحاب ، وبيان رأي ابن حزم (١٥) في ذلك ، ثم نقف على كل أولئك بالمناقشة ، والتقويم ، لبيان ما هو الأرجح بقوة الدليل .

أشرت آنفا ، الى أن الخلاف في التطبيق ، لا في أصل القاعدة ، وهو ما يطلق عليه الأصوليون ، اصطلاح « تحقيق المناط » ومع أن المالكية مع متأخري الحنفية في أن الاستصحاب حجة في الدفع فقط ، غير أنهم اختلفوا في التطبيق على كثير من المسائل المعروضة .

هذا ، ومن تلك المسائل التي اختلفوا في حكمها ، نتيجة لاجتهادهم في تطبيق قواعد الاستصحاب ، مع اقرارهم بمبدئياً ، بحجية تلك القواعد ، ما يلي :

أولاً - المتوضي يقيناً ، تثبت له صفة الطهارة ، على وجه العلم واليقين - كما قدمنا - وتستمر له صفة الطهارة هذه في الزمن الآتي ، حتى اذا اعتراه شك أو تردد في أنه أحدث ، هل يؤثر هذا الشك الطارئ على اليقين السابق ، فينقضه ؟ وعلى هذا ، فلا تجوز صلاته مع هذا الشك ، أو أنها تجوز ، إذ الشك ، لا يقوى على نقض اليقين السابق المستصحب .

أ - جمهور الفقهاء ، على أن صلاته جائزة ، تطبيقاً لقاعدة استصحاب «الوصف» إذ لا يثبت الشك ازام اليقين ، فلا عبرة بالأول ، فيكون باطلاً ، أو بمباراة أخرى : «لا يزول اليقين بالشك» فهو إذن متوضي ، وصلاته صحيحة ، لتحقق شرطها ، رغم ما اعترى الشرط من شك في زواله .

ب - وخالف في ذلك ، الامام مالك ، حيث ذهب الى أن صلاته لا تجوز مع هذا الشك في طهارته ، حتى يتوضأ من جديد ، وفي هذا - كما يغفل اليك بادئ الرأي - نقض لقاعدة «استصحاب الوصف» التي مؤداها: أن «اليقين لا يزول بالشك» ولكن عند انعام النظر ، ترى ، ان الامام مالكا قد طبقها هي عينها ، ولكن من جانب آخر تحقق فيه اليقين أيضاً ، فينبني أن ننظر الى هذا الجانب ، في نظر الامام مالك ، لأنه أدنى الى «الاحتياط» في أداء العبادات بوجه خاص ، أو الحل والحرمة ، في العلاقة الزوجية ، لأنها أقرب الى العبادات أيضاً ، فالقاعدة واحدة ، ولكن وجهة النظر في تطبيقها يختلف باختلاف الجانب الذي يبنى النظر اليه عند كل فريق ، وتطبيق القاعدة على أساسه ، تحصيلاً للاحتياط والحذر !

وعلى هذا ، فالامام مالك - رحمه الله - لم ينكر أصل القاعدة - كما ترى - بل يراها قاعدة معككة ، شرعاً وعقلاً ، تفرض حجيتها وجوب العمل بمقتضاها ، غير أنه يسلك في التطبيق مسلك الحذر والاحتياط ، والأخذ بالحزم في الحل والحرمة ، بما يبلغ مبلغ التشدد ، فهو يرى في هذه المسألة ما يلي :

- أن «اليقين» كما هو ثابت في وصف الطهارة للمتوضي ابتداءً ، وملازم له استصحاباً لحاله هذه ، حتى يوجد المغير ، ولذا تجوز صلاته مع الشك في نقضها ، إذ اليقين لا يزول بالشك ، تطبيقاً للقاعدة ، فان الامام مالكا يرى - مع هذا - أن ثمة يقيناً من جانب آخر ، يعتبر أصلاً أيضاً يجب الاعتداد به ، وهو أقوى من حيث الاحتياط ، ذلكم هو «شغل ذمة المكلف بفريضة الصلاة» فهي ثابتة يقيناً أيضاً ، واليقين لا يزول بالشك ، حتى اذا شك المتوضي في نقض طهارته - والوضوء شرط صحة الصلاة - فان يقين شغل ذمة المكلف بها ، لا يرتفع ولا يزول ، بالوضوء المشكوك فيه ، ولا تبرأ ذمة المكلف الا بطهارة مستيقن بها ، تطبيقاً لعين القاعدة نفسها ، «اليقين لا يزول بالشك» بناءً على أصل اليقين أيضاً ، ولكن من جانب آخر ، وهذا - في نظرنا - أحوط بلا ريب .

اذن ، يتجاذب هذه المسألة أصلاً ، أو قل : يقينان : يقين الرضوء والطهارة ، مع الشك في زوالها ، واليقين لا يزول بالشك ، فتجوز الصلاة ، وهو رأي الجمهور ، ويقين من جانب آخر ، وهو شغل ذمة المكلف بالصلاة ، وهذا لا يزول بالشك في الطهارة ، فتبقى ذمته مشغولة مع هذا الشك ، فصلاته لا تجزئ ولا تبرأ ذمته ، لأن اليقين لا يزول بالشك ، ذلك ، لأن شغلها بها ، استصحاباً ، حتى يُرد دليل يفرغ الذمة منها يقيناً أيضاً ، ولا يتم ذلك ، إلا بإدعاء الصلاة على وجهها ، بوضوء ثابت يقيناً ، لا مكان للشك فيه ، إذ الشك في الطهارة ، لا يجعل الصلاة معه صحيحة مؤداة على وجه اليقين ، بحيث تكون مجزئة تفرغ الذمة من شغلها بها ، لأن شرط الصحة ينبغي أن يكون متيقناً لا شك فيه !

ولهذا ، رجع المالكية هذا الأصل الثاني ، احتياطاً في أداء العبادات ، فلم يجيزوا الصلاة مع الشك في الطهارة ، لأنها لا تبرئ الذمة من الفريضة التي شغلها يقيناً ، فقالوا : ينبغي الحذر ، والاحتياط ، في أداء العبادات ، دون أن يلبسها شك ، وهذا ما نرجعه !

هذا مثال تطبيقي ، اختلفت في حكمه ، وجهات النظر ، أثراً لتطبيق قواعد الاستصحاب عليه ، مدعماً بالأدلة ، كما رأيت ، مع العلم أن ليس ثمة من خلاف في أصل تلك القواعد .

هذا ، وترى المالكية يستقلون في اجتهادهم في تطبيق قواعد الاستصحاب ، عن جمهور الفقهاء ، لأنهم يرون ، أنه قد ينشأ أصل آخر ، يعارض الأول ، مما يقتضي النظر والترجيح بالدليل القوي الذي يرفع التعارض الظاهر ، فالقاعدة واحدة - كما ترى - ولا ضعف في حجيتها عند أي من الفريقين ، غير أنه يتمارض هذان الأصلان في تطبيقهما ، لرجح الإمام مالك الأصل الثاني ، لأنه أقوى في نظره ، من حيث الاحتياط ، فالاختلاف في وجه التطبيق ، لا في أصل القاعدة ، والاجتهاد في التطبيق ، من أهم مناشيء اختلاف الفقهاء في المسائل والفروع .

مثال ذلك أيضاً في العلاقات الزوجية :

إذا شك من طلق زوجته ، في عدد الطلقات ، فلم يَدْر أطلقها ثلاثاً - وهو طلاق يرفع أصل الحل - أو طلقها واحدة - فلا يرتفع أصل الحل (١٦) ، إذ يجوز له أن يراجعها في المدة ، أو يمتد عليها عقداً جديداً - فالجمهور يرى ، أن الطلاق - في حالة الشك هذه - يقع واحدة فقط ، وقال مالك : يقع ثلاثاً .

وتميل هذا الحكم عند الإمام مالك ، جار على مسلكه في « الاحتياط » أي الأخذ بالحيلة والحذر ، في معالجة مثل هذه المسائل ، وذلك على أساس تعارض أصلي ، يتجاذبان بحكميهما هذه المسألة ، فلا بد من ترجيح أحدهما الذي هو أحوط .

أما الأصل الأول : فهو حل الزوجية الثابت بيقين ، قبل إيقاع الطلاق ، فيستصحب هذا الأصل ، ويستمر حكمه ، حتى يرد الدليل الطارئ المخير ، أو الرافع لأصل الحل ،

وهذا ثابت بيقين - كما ذكرنا - فلا يزول هذا الأصل اليقيني بالشك في عدد الطلقات ،
فيقع واحدة ، وهو رأي الجمهور .

وأما الأصل الثاني ، فمؤداه : أن الطلاق إذا وقع ، ثبت بيقين ، غير أنه قد اعترض
الشك بثبوت الرجعة ، والرجعة لا تثبت بالشك ، فيقع الطلاق الثلاث ، حيث لا رجعة ،
وهو رأي الإمام مالك ، أخذاً بالاحتياط (٤٧) .

هذا ، والأرجح - في نظرنا - رأي الجمهور .

وتفسير ذلك : أن « الاحتياط » لا يكون في إيقاع الثلاث ، بناء على أن « الرجعة »
لا تثبت بالشك ، لأن ثبوت الرجعة ليس مستمداً من الطلاق ، بل هي مستمدة من عقد
الزواج نفسه ، وهو ثابت بيقين ، وإنما الشك في رفعه ، ودليل ذلك ، أن « الرجعة » إنما هي
« استدامة العقد » والعقد قائم يقيناً ، ولا يزول اليقين بالشك ، فكان الاحتياط - كما
تري - في عدم إيقاع الثلاث المشكوك فيه ، ابتداءً للمقدّر الثابت بيقين ، ومنه تستمد
الرجعة ، ولا يرفع اليقين إلا بيقين مثله ، والطلاق الثلاث المشكوك في عدده ، ليس أمراً
يقينياً بالبداية ، وعليه ، فلا يقع ، ولا تأثير له على يقين أصل الحل الثابت .

هذا ، وينكر ابن حزم اجتهاد المالكية في هذه المسألة ، ويبطله ، حيث يقول في كتابه
الإحكام : « وقال المالكيون . . . إن أيقن أنه طلقها ، ثم شك ، واحدة أو اثنتين ، أو ثلاثاً ،
فهي طالق ثلاثاً . . . » (٤٨) . ويبطل ابن حزم اجتهاد المالكية هذا بقوله : « فان قالوا : إن
هنا ، هو على يقين من الطلاق ، فقلنا نعم ، وعلى شك من الزيادة على طلاقها واحدة ،
والشك باطل » (٤٩) .

١١ - تقدير موقف الأصوليين من اعتبار أنواع أخرى من الاستصحاب ، وتحليلها
ومناقشتها في ضوء علم الأصول وفلسفته .

ذكرنا آنفاً ، أن ثمة أنواعاً أخرى من « الاستصحاب » اعتبرها بعض الأصوليين من
صليبه . وضربوا لها الأمثلة التطبيقية ، واستمدوا - من خلال الاستدلال بها - أحكاماً
لمسائل بحثوها في مصنعاتهم « على ضوء من مفهوم تلك الأنواع ، نتناولها بالبحث ،
والتحليل ، والمناقشة ، لتقديرها ، ووزنها في ضوء فلسفة علم الأصول .

- النوع الأول : العدم الأصلي ، أو براءة العدم الأصلية .

وتفسير هذا ، أن « الأصل براءة الذمة من التكاليف والواجبات - كما بينا آنفاً -
حتى يرد من الشارع دليل يشغلها ، ذلك ، لأن الذمة خلقت بريئة من التكليف ، حتى
يورد الدليل الشرعي المثبت لشغلها بهذا التكليف ، وهو الدليل المنفي للعدم الأصلي ،
أو الناقل للذمة من براءة العدم الأصلية ، وهذا معنى قولهم : الأصل العدم (٥٠) ، أو

الأصل البراءة ، أي انتفاء الأحكام التكليفية التي هي منشأ الالتزامات والحقوق ، انتفاؤها قبل ورود الشرع .

والحق ، أن هذا حكم عقلي محض يحكم بالبراءة من التكاليف ، قبل ورود الشرع ، ويستمر هذا الحكم السلبي أو العدمي ، في الآتي من الزمن ، حتى يثبت من جهة الشرع ، ما يفريه .

وعلى هذا ، فلا يعتبر « العدم الأصلي » أو « البراءة الأصلية » نوعاً من الاستصحاب - على التحقيق - لأن دليل الحكم بالعدم أو البراءة ، هو « العقل المحض » ودليل استمرار هذا الانتفاء ، ثابت بالعقل أيضاً بالاستصحاب ، لسبب بسيط ، هو أن « العقل » إذا حكم بالانتفاء أو العدم ابتداءً ، حكم بالاستمرار والبقاء ، حاضراً ومستقبلاً ، لأنه قائم في كليهما ، والحكم لا يتغلف عن دليله ، ابتداءً وبقائه ، حتى يرد الدليل الطارئ المفير الذي يقطع استمرار هذا النفي ، أو البراءة ، أو العدم ، وهذا ليس من « الاستصحاب » بدهاء ، لأن « الاستصحاب » - كما علمت - إنما يتحقق مناطه ، ليصح الاستدلال به ، حيث لا دليل مستقلاً يقضي بالاستمرار ، وما نحن فيه ، دليله قائم ، ومستقل منذ البداية ، وهو قائم أيضاً في الحاضر ، والمستقبل ، وإذا استمر قيام العقل ، استمر حكم العدم أو البراءة ، ضرورة ، والشرع جاء مؤيداً للعقل ، ابتداءً وبقائه ، في حكمه بالعدم الأصلي ، على الخصوص ، وهذا لاخلاف فيه ، وإنما الخلاف في اعتباره نوعاً من الاستصحاب ، أو عدم اعتباره .

وبذلك يتبين لك ، أن القول بكون العدم الأصلي ، أو « البراءة الأصلية » نوعاً من الاستصحاب ، أمر فيه نظر لم يحققه الدكتور محمد عبد السلام .

١٢ - العقل لا يملك إثبات الأحكام ابتداءً ، لأن دلالاته مقصورة على العدم الأصلي ، أو البراءة من التكاليف قبل ورود الشرع ، ومع ذلك ، فإن للعقل مدخلاً دلاليًا في تجاوز أصل الإباحة ، أو الإذن العام ، إلى إيجاب أمر ثبت بمقتضى حكم العقل العلمي المتخصص ، أن فيه نفعاً كبيراً ، وكذلك له حكم بالمنع أيضاً في كل أمر ثبت بمقتضاه ، أن فيه ضرراً بيئياً ، وأن لم يرد في الشرع دليل خاص به من نص أو إجماع أو قياس ، لأن فهم نفس الشرع ، وروحه العام ، يوجب ذلك ، ومردّه هذا - فيما نعتقد - إلى القواعد العامة في التشريع ، ومقاصده الأساسية .

- وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي : « وإذا النظر في الأحكام الشرعية ، إما أن يكون في إثباتها ، أو في نفيها ، أما إثباتها (أي تشريعها ابتداءً) فالعقل قاصر عن الدلالة عليه ، وأما النفي ، فالعقل قد دل عليه ، إلى أن يرد « الدليل السمي » بالمعنى الشاغل من النفي الأصلي ، فانتفض دليلاً على أحد الشطرين ، وهو النفي (٥٢) » .

هذا ، ويؤكد الأمدي هذا الأصل ، إذ يقول : « فالأصل في جميع الأحكام الشرعية ، إنما هو « العدم » (٥٣) وبقاء ما كان على ما كان ، إلا ما ورد عن الشارع بمخالفته - بمخالفة العدم - فإنا نحكم به ، ونثبت في ما عداه ، عاملين بالنفي الأصلي (٥٤) » .



وعلى هذا يجب التمييز بين أن يحكم العقل بوجود أو ثبوت أحكام مبتدأة ، بعد أن لم تكن ، أي يشرعها ، وبين أن يحكم العقل بالعدم الأصلي ، قبل ورود الشرع ، فليس للعقل مدخل في الأول ، أي بإنشاء أحكام جديدة لم تكن ، أو تأسيس شرع جديد ، لأن هذا من حق الله ، ولم يجعل لأحد فيه خيرة ، بل هو افتئات " على حق الله في التشريع ، « إن الحكم إلا لله » .

أما في الثاني ، فله مدخل في ذلك ، اذ جاء الشرع مؤيداً له ، كما قدمنا .

على انا بيئنا أنفأ ، في بحث « الاباحة الأصلية » أو « أصل الحل العام » الى أن يرد من الشارع ما يحرم ، استثناء ، أقول بيئنا استدراكاً على هذا الدليل - أن للعقل العلمي المتخصص ، مدخلا دلاليا في الاجتهاد ، فيعالم يرد فيه نص خاص به ، أن يحكم بما يجاب أمر ثبت بالخبرة العلمية المتخصصة ، أن فيه نفعاً كثيراً ، أو يمنع أمر ، ثبت بالنظر العقلي العلمي أيضاً ، أن فيه ضرراً بيئنا ، ومرد ذلك - فيما نعتقد - القواعد العامة في التشريع ، وهذا ينبغي ألا يكون فيه خلاف .

وفي هذا المعنى ، يقول الامام المزي بن عبد السلام ، بعد أن بيّن « أن مصالح الدارين ، وأسبابهما ، ومقاصدهما ، لا تصرف الا بالشرع » (٥٦) يقول ما نصه : « ومن تتبّع مقاصد الشرع ، في جلب المصالح ، ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك ، اعتقاد أو عرفان ، بأن هذه المصلحة ، لا يجوز اهمالها ، وأن هذه المفسدة ، لا يجوز قربانها ، وأن لم يكن في ذلك نص خاص ، ولا اجماع ، ولا قياس خاص ، فإن فهم نفس الشرع ، يوجب ذلك » (٥٦) أي باستلزام روح الشرع ، ومعقوله العام ، ومقاصده الأساسية ، وقواعده الكلية ، من قبيل العقل العلمي المتخصص ، بما نشأ لديه من ملكة مقتدرة ، ثمرة لطول المران والتعمق في البحوث .

أما أن الشرع جاء مؤيِّداً لحكم العقل في هذا الصدد ، فقد ذكرنا آنفاً ، قوله تعالى : « فمن جاءه موعظة من ربه ، فانتهى ، فله ما سلف (٥٧) » وقلنا : إن سبب نزولها خاص بشأن الأموال التي اكتسبت من الربا ، قبل تحريمه ، فدلَّت الآية الكريمة ، أن ما كان منها قبل التحريم ، فهو على « البراءة الأصلية » لأن حكم الآية بالتحريم ، لا يشمل إلا الأموال التي اكتسبت بالربا بعد نزولها ، لا قبله .

على أن خصوص السبب ، لا يقضي على عموم اللفظ ، كما هو معلوم أصولياً .
ولا ريب ، أن هذا النص القرآني ، جاء تأييداً لحكم العقل بالبراءة ، قبل نزول الآية الكريمة .

وكذلك مثل قوله تعالى : « وما كان الله ليضل قوماً ، بعد اذ هداهم ، حتى يبين لهم ما يتقون (٥٨) » ووجه الاستدلال - في ضوء سبب النزول - أن ما كان من النبي ﷺ بل وما كان من المسلمين عامة ، من استغفارهم للمشركين ، قبل نزول تحريمه بالنص القرآني ، فهو على « البراءة الأصلية » ليس فيه مآثم ، ولا حرج ، « حتى يبين لهم ما يتقون » بخلاف ما بعد نزول التحريم ، وهذا بين .

١٣ - الأصوليون (١٠) يقررون في مصنفاتهم، أن البراءة الأصلية ، أو العدم الأصلي ، حكم عقلي محض ، وهو سابق على ورود الشرع به .

ترى هذا واضحاً في قول الامام الغزالي - على سبيل المثال - في كتابه المستصفى : « دليل العقل ، والاستصحاب ٠٠٠ اعلم أن الأحكام السميعة ، لا تُدرك بالعقل ، لكن دل العقل على براءة الذمة » (١٠) ويقول أيضاً : « وانتفاء الأحكام ، معلوم بدليل العقل ، قبل ورود السمع (١١) » أي قبل أحكام الشرع بهذه البراءة ، أو العدم .

غير أن الامام الغزالي ، اذ يشير الى دليل العقل ، والاستصحاب ، فانما يشير الى ذلك ، بالمطاف الذي يقتضي المفارقة بينهما ، فهما اذن أمران متغايران ، فلا يسوغ بعد ذلك أن يجعلهما أمراً واحداً ، بقوله : « ونحن على استصحاب ذلك - أي حكم العقل - (١٢) الى أن يرد السمع » أي حتى يرد دليل من الشرع بالتغيير ، فاذا ورد لم يبق للعقل دلالة .

وبيان ذلك : أن « حكم العقل لا يستصحب ، لانا بيننا ، أن حكم العقل الذي اثبت حكم العدم الأصلي ابتداءً ، هو نفسه الذي حكم باستمراره في الزمن الآتي انتهاءً ، لأن العقل كان قائماً قبل الشرع ، وبعد ورود ، ولا يزال قائماً في الحاضر ، وفي الزمن الآتي ، ولا يتخلف الحكم عن دليله ، كما ذكرنا ، واذا استمر قيام العقل ، استمر الحكم الثابت به بداهة ، فلا حاجة اذن الى الاستصحاب ، لأن الاستصحاب انما يلجأ اليه في الاستدلال ، حيث لا دليل مستقلاً يدل على استمرار الحكم ، وهذا دليله قائم ، كما رأيت ، وفرق بين أن يكون الاستمرار ثابتاً بدليل قائم مستقل ، وبين أن يكون استمراره ثابتاً ، أثراً لازماً لعين دليل وجود الحكم ، فالدلالة في الثاني لزومية ، وهذا هو الاستصحاب ، وفي الأول عقلية أصلية ، وليست ثابتة لزوماً ، فافترقا فحكم العقل في الاستمرار ، كحكم النص في الاستمرار أو التأييد ، كلاهما ليس استصحاباً ، كما قدمنا .

هذا ، والامام ابن قدامة ، يصرح بأن : « العدم الأصلي » حكم عقلي ، قبل ورود الشرع ، اذ يقول : « استصحاب العدم الأصلي ، حتى يرد دليل ناقل عنه (١٣) ، لأن العقل يدل على براءة الذمة (١٤) » .

وما قيل في وصف الغزالي لحكم استمرار دليل العقل بأنه « استصحاب » يُقال في وصف ابن قدامة بذلك ، فكلاهما لم يُصَبَّ في هذا « التكييف » للفارق الحاسم بينهما ، كما بينا .

١٤ - الأمثلة التطبيقية لاستمرار العدم الأصلي ، أو البراءة الأصلية ، بحكم العقل :

قلنا : ان مفاد هذا الاصل من البراءة ، أن الحكم بعدم ايحاج فعل ، قبل أمر الشارع به ، أو بنفي الحكم الشرعي التكليفي بوجه عام ، قبل ورود دليله من الشارع ، فان « العقل » يدل على انتفائه الى أن يرد دليل من الشارع يترتب عليه وجوده أو ثبوته .

ويضرب الإمام الغزالي الأمثال التوضيحية لهذا الأصل ، حيث يقول : « ٠٠٠ إذا أوجب - الشارع - صوم شهر رمضان ، بقي صوم شوال على « النفي الأصلي » - أي بقي منفياً وجوبه بالعقل - وإذا أوجب على القادر ، بقي العاجز على ما كان عليه (٦٥) » لعدم الدليل على التكليف في حقه ، ويحكم العقل بذلك قبل الشرع !! » .

وهذا معناه ، أن نفي الوجوب عن العاجز ، ثابت بالعدم الأصلي عقلاً ، لا بالدليل الذي أوجب على القادر شرعاً .

ويستخلص من هذا ، أن « العقل وحده » يستقل بالحكم بانتفاء التكليف ، وباستمرار هذا الحكم السلبي ، لهذه الحال أيضاً ، لأن كلاً من الحكم بالانتفاء ابتداءً ، واستمرار هذا الانتفاء ، مرجعه « العقل » دليلاً عليهما ، والعقل قائم ، فلا محل للاستصحاب أصلاً - كما قدمنا - وهذا الحكم العقلي بعدم التكليف حجة ، واتباعه واجب ، بل هو الأصل ، ولا خلاف فيه ، وقد أيده الشرع ، ومن ادعى خلاف هذا الأصل ، فعليه بالدليل المفيضة ، غير أن هذا الحكم العقلي بالعدم الأصلي ، واستمراره ، ليس نوعاً من الاستصحاب الذي نحن بصدد البحث فيه ، على التحقيق ، لما قدمنا .

١٥- هل الحكم الثابت بالاجماع ، أو القياس ، محل للاستصحاب ؟

أ - أما الحكم الثابت بالاجماع ، فإنه إذا انعقد على محل ذي صفة ، ولم تتغير صفة ، فإن هذا الحكم يستصحب ، ويبقى مستمراً بالاجماع ، ولا خلاف في ذلك .

ب - أما إذا تغيرت الصفة المجمع عليها ، فهل يستصحب حكم الاجماع بعد هذا التغير ، أو لا يستصحب ؟؟

اختلف الأصوليون في كون الحكم المجمع عليه ، محلاً للاستصحاب ، إذا انعقد هذا الاجماع ابتداءً على فعل ذي صفة ، ثم تغيرت صفته ، أثناء أدائه ، وقبل اتصافه .

وصورة ذلك ، أن المتييم إذا رأى الماء ، أثناء الصلاة ، هل يمتضي في صلاته حتى يتمها ، وتكون صحيحة ، على الرغم من رؤيته الماء أثناء أدائها ، استصحاباً لهذا الاجماع الذي انعقد - إبان الشروع فيها - على صحتها ، ودوامها قبل رؤيته الماء ، ولا يؤثر على صحتها ، ودوامها ، طريان وجود الماء ، أثناءها ، فتكون صحيحة لا باطلة ؟ لعدم ورود الدليل الشرعي على حكم هذه الحال من رؤية الماء أثناء الصلاة من قبل المتييم .

١ - قال فريق من الأصوليين - ومنهم الإمام الغزالي ، وأبو حنيفة - لا محل للاستصحاب في مثل هذا الاجماع ، إذ قالوا : تبطل الصلاة إذا رأى الماء أثناء أدائها ، ولا اعتبار للاجماع الذي انعقد على صحتها ، عند الشروع فيها ، قبل رؤية الماء ، إذ لا يستلزم هذا الاجماع ، دوام انعقاده وحكمه بعد رؤية الماء ، فهو منعقد - كما يقول الإمام الغزالي (٦٧) - في حال عدم الماء ، لا في حال وجوده ، إذ بوجود الماء ، يرتفع الاجماع ، لتغير الحال ، ويصبح كأن لم يكن ، ولا استصحاب يتصور لاجماع غير موجود !! فينبغي أن يتوضأ من جديد ، ويستأنف الصلاة . - ألا ترى الى « الغمر » قد انعقد الاجماع

على تحريمها ، حتى اذا تغيرت صفتها ، فصارت خلا ، ارتفع الاجماع ، ولا يستصحب ، لتغير الصفة ، وهذا التغير قد جعله الله تعالى قاطعا لاستمرار الحكم المجمع عليه الاول ، وهو التحريم ، ومتبنا حكما جديدا طارئا مضادا للحكم الاول ، فكذلك ما نحن فيه .

وكذلك «جلد الميتة» نجس بالاجماع ، حتى اذا بلغ ارتفاع هذا الاجماع ، لتغير صفة ، واصبح طاهرا بالاجماع ، لتغير الحال ، لان ابدانها حال ، او صفة طارئة لجلد الميتة ، قد جعلها الله تعالى على مفطرة لحكم نجاستها ، ومتبته لحكم آخر جديد ، يضاد الحكم الاول ، ذلك مثل بسيط نوره للتوضيح .

وعلى هذا ، فلا محل للاستصحاب في اجماع من هذا القبيل ، بالبداية ، عند هذا الفريق .

٢ - فريق آخر من الاصوليين ، كالشافعي والامدي (٢٨) ، يرى ان الاجماع اذا انعقد ابتداء على حكم ، يستصحب هذا الحكم ، ويدوم ، ولو طرأ تغير الصفة ، حتى يدل دليل من الشارع ، على ان الوصف الجديد ، مفطر للحكم .

وعلى هذا ، فلا تبطل الصلاة - في مثالنا السابق - اذا وجد التيمم الماء اثناءها ، حتى يدل دليل من الشارع على ان رؤية الماء اثناء الصلاة مبطله ، أي مفطرة للحكم السابق ، ولم يرد ، لان الشروع في الصلاة حالة التيمم ، قد دل الاجماع على صحته ابتداء ، فيبقى الاجماع مستصحباً ، ومستمر الدلالة ، والحكم ، على دوام الطهارة اثناءها ، وحتى اتمام الاداء ، ولو بعد طريان وجود الماء خلالها ، ولا يقوى طروء وجود الماء ، على قطع هذا الاستمرار ، ما لم يرد من الشارع دليل على جمل هذا التغير في الحال ، موجبا لقطع الاستمرار !

وهذا بين ، ان مثل هذا الاجماع محل للاستصحاب ، كما ترى ، خلافاً للفريق الاول .

فالخلاف في التطبيق ، كما ترى ، ولا خلاف في اصول القواعد ، وحجيتها .

ونحن نرى ، ان الراي الاول ، اقوى دليلا ، اذ ستن الشرع جار على تغير الحكم ، اذا تغيرت الصفة المؤثرة في محله ، ولا شك ، ان الاجماع اذا انعقد على فعل انه صحيح ، في حال قيام صفة مؤثرة فيه ، فانه يرتفع اذا تغير الحال ، او الصفة ، فحال وجود الماء ، غير حال فقدانها ، ولكل حكم في الصلاة ، والتيمم ترخيص في حال الضرورة ، ولا ضرورة عند وجوده ، سواء اكان عند الشروع في الفعل ، ام اثناءه ، لوحدة السبب .

هذا ، ولا يقال ان الاجماع مجرد اشارة على وجود الدليل او المستند ، فلا يلزم من ارتفاع ، الاجماع ، ارتفاع دليله ، او مستنده ، لانا نقول ، ان الاجماع اذا ما انعقد ، كان هو الدليل ، ولا يبحث عن مستنده ، لانه يقوم مقامه ، الا اذا تبين ان اساسه مصلحة زمنية متغيرة ، فيتغير الاجماع ، بتغير اساسه ، او مستنده الذي قام عليه ، اذ لكل مصلحة حكمها الذي تقتضيه ، ولكن ما نحن فيه ، امر تعبدية خالص ، وهو « الصلاة » وليس مصلحة دنيوية متغيرة ، فلا صحة لقول من يدعي ،

أن الاجماع اشارة على المستند ، حتى اذا ارتفع الاجماع ، بقي المستند ، أقول: لا يصح هذا القول ، من قبيل أن عصمة الأمة، منوطة باجماعها ، وأنها لا تجتمع على ضلالة ، فالعجبة منوطة بذات الاجماع ، لا بمستنده ، كما ترى .

على أن « المستند » أو الدليل الذي ينهض عليه الاجماع، منوط بحكمته بالأوصاف، أو العلل ، أو الأسباب المؤثرة في اقتضاء الأحكام ، فحيثما وجد الوصف ، أو العلة ، أو السبب ، وجد الحكم ، سواء انعقد عليه اجماع ، أم لم ينعقد ، حتى اذا انعقد ، كان الاجماع لذاته هو العجة ، وليس هو مجرد اشارة ، كما يدعى !!

وعلى هذا ، يترجح لدينا ، أن الاجماع على حال ، يرتفع اذا تغيرت هذه الحال، على النحو الذي بينا ، فلا يكون الاجماع على محل فيه خلاف ، محلاً للاستصحاب (٦٩) .

١٦- الحكم الثابت عن طريق القياس ، في الفرع المقيس ، ليس محلاً للاستصحاب في ذاته ، لأن الفرع تبع للأصل ، فاذا كان أصله محلاً للاستصحاب ، كان الفرع محلاً له تبعاً لذلك ، والأفلا .

وعلى هذا ، فاذا كان حكم الأصل باقياً مستمراً بالاستصحاب ، وغير منسوخ ، أخذ الفرع حكمه ، والعكس صحيح .

يرشدك الى هذا ، أن حكم الأصل اذا لم يكن باقياً ومستمراً العمل به ، بأن كان منسوخاً ، لم يكن محلاً للاستصحاب ، فكذلك حكم الفرع المقيس ، لأنه يستمد حكم استمراره أو انقطاعه ، من حكم أصله .

على أنه اذا كان حكم الأصل منسوخاً ، لم يكن محلاً للقياس أصلاً ، فضلاً عن عدم جواز استصحابه ، فلا يمتد حكمه الى الفرع بداهة ، فالفرع ينتفي بانتفاء أصله . هذا ، ومعلوم ، أن شرط «صحة القياس» بالنسبة الى حكم الأصل ، ألا يكون منسوخاً ، لأن النسخ بيان لانتهاء أمد العمل بالحكم ، حتى اذا انتهى أمد العمل بالحكم الأصلي ، وألغى ، كان هذا الالغاء واجباً بالنسبة الى الفرع من باب أولى .

هذا ، وبالله التوفيق !

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة في جامعة دمشق

★ ★ ★

□ الحواشي :

- ١ - ارشاد الفحول - ص ٢٣٧ - للشوكاني - كشف الاسرار ج ٣ - ص ١٠٩٧ - يقول شارح اصول البيهقي : « ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق ، لم يعترض للزوال والبقاء ، ليس بحجة ليل الاجتهاد في طلب الدليل المؤيل » - المرجع السابق .
- ٢ - وانما يحصل الظن بعدم الدليل ، بعد البحث والنظر ، ولم يظهر به ، لانه لو وجد ، لنقل اليها عادة ، احاداً او تواتراً ، والا لزم القول بضياع شيء من الشريعة ، وهذا باطل .
- ٣ - راجع في بحث الاستصحاب - الاحكام في اصول الاحكام - الامدي - ج ٤ - ص ١٦٠ - ١٧٠ - والاحكام في اصول الاحكام - ج ٥ - ص ٥ - لابن حزم الأندلسي - ارشاد الفحول ص ٢٣٧ - للشوكاني - التلويح والتوضيح - ج ٣ ص ٣٦ - لعدد الشريعة - كشف الاسرار - ج ٣ - ص ١٠٩٧ وما يليها - عبد العزيز البهاري .
- ٤ - المراجع السابقة .
- ٥ - المستصلي للغلزالي - ج ١ - ص ٢١٧ .
- ٦ - كشف الاسرار - ج ٣ - ص ١١٠١ - لبهاري على اصول البيهقي .
- ٧ - قد وقع في هذا الغلط صاحب كشف الاسرار ، اذ يعتبر استمرار حكم بقاء الزوجية من الاستصحاب ، في حين ان الزوجية قائمة اصلاً على السبب ، وهو العقد ، فيكون البقاء مقتضى للسبب لا للاستصحاب ، حيث يقول : « اذا تبين بالنكاح ، ثم شك في الطلاق ، لا يزول النكاح بما حدث من الشك ، وهذا كله استصحاب » ج ٣ - ص ١٠٩٩ .
- ٨ - المراجع السابقة - وراجع بوجه خاص ، كشف الاسرار على اصول البيهقي - ج ٣ - ص ١١٠١ وما يليها .
- ٩ - التوضيح على التلويح - ج ٢ - ص ٣٦ - لعدد الشريعة - تسهيل الوصول الى علم الاصول - ص ٢٣٧ - عبد الرحمن العلوي .
- ١٠ - التقرير والتحجير شرح التحرير - ج ٣ - ص ٢٩٠ - لابن امير الحاج - ط - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ١١ - المصباح المنير - ج ١ - ص ٣٩٤ .
- ١٢ - كشف الاسرار - ج ٣ - ص ١٠٩٧ .
- ١٣ - ارشاد الفحول - ص ٢٣٧ - للشوكاني .
- ١٤ - ج ١ - ص ٢٩٤ - ويقول صاحب كشف الاسرار : « وفي الشريعة - اي تعريف الاستصحاب في الشريعة - هو الحكم بشروط امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتاً في الزمان الاول » ج ٣ - ص ١٠٩٧ .
- ويقصد بالزمان الاول - الزمن الماضي ، والزمن الثاني اي الحاضر والمستقبل .
- ١٥ - المرجع السابق .
- ١٦ - التحرير وشرحه التقرير والتحجير - المجلد الثالث - ص ٢٩٠ - للكامل بن الهمام ، والشرح لابن امير الحاج .
- ١٧ - والا لزم ضياع شيء من احكام الشريعة ، وهذا باطل لا يقول به احد .
- ١٨ - اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٦ - كشف الاسرار : ج ٣ ص ١٠٩ وما يليها - المستصلي مع فواتح الرحموت : ج ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .
- ١٩ - ج ٤ ص ١٧٢ .



- ٢٠ - الاحكام في اصول الاحكام : ج ٤ ، ص ١٧٣ - للأعدي .
- ٢١ - المرجع السابق .
- ٢٢ - كشف الاسرار : ج ٣ ص ١٠٩٧ .
- ٢٣ - كشف الاسرار : ج ٣ ص ١٠٩٧ - للبخاري - على اصول البزدوي .
- ٢٤ - المستصفي مع فوائج الرحموت : ج ١ ص ٢٢٢ - للغزالي . والمراد بقوله : حتى يرد سمع مطير ، اي دليل من الكتاب او السنة او الإجماع او القياس ، لأن هذين الأخيرين راجعان الى الأولين .
- ٢٥ - روضة الناظر - شرح الشنقيطي : ص ١٥٩ .
- ٢٦ - البقرة / ٢٧٥ .
- ٢٧ - التوبة / ١١٥ .
- ٢٨ - روضة الناظر : لابن قدامة - ص ١٦٠ .
- ٢٩ - المستصفي : ج ١ ص ٢٢٢ - ص ٢٢٣ .
- ٣٠ - المستصفي مع فوائج الرحموت : ج ١ ص ٢٢٣ - للغزالي .
- ٣١ - كشف الاسرار : ج ٣ - ص ١١٠٢ .
- ٣٢ - المرجع السابق .
- ٣٣ - راجع في انواع الاستصحاب - اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٤ ص ٢٢٥ - كشف الاسرار على اصول البزدوي : وما يليها .
- ٣٤ - اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٤ .
- ٣٥ - اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٤ .
- ٣٦ - المرجع السابق ص ٢٢٤ - ٢٢٥ وقوله : لا يلاء العذر اي لم يعد في وسعه أن يبذل من الطاقة العلمية أكثر مما بذل ، ولم يجد ، فلم يكن مقصرا ، وكفى بذلك علما .
- ٣٧ - المرجع السابق .
- ٣٨ - راجع كشف لاسرار : ج ٣ ص ١١٠٠ .
- ٣٩ - كشف الاسرار : ج ٣ ص ١٠٩٧ .
- ٤٠ - اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٥ .
- ٤١ - اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٥ .
- ٤٢ - المرجع السابق .
- ٤٣ - المرجع السابق : ج ٢ ص ٢٢٥ وهذا ما اشار اليه الشوكاني من أنه رأى متأخري الحنفية في أنه حجة لابقاء ما كان ، لا لاثبات امر لم يكن ، ارشاد الفهول ص ٢٣٧ .
- ٤٤ - اصول الفقه : ص ٣٠٠ - ٣٠١ - الشيخ أبوزهرة - مطبعة دار الفكر العربي ، القاهرة .
- ٤٥ - الاحكام في اصول الاحكام : ج ٥ ص ٥ .
- ٤٦ - من المعلوم ، ان الطلاق الثلاث ، تبين معه الزوجة بينونة كبرى ، فلا تحل لزوجها المطلق الا بعد ان تنكح زوجا غيره ، ويطلقها أو يموت عنها ، وتعتد ، وبعد انتهاء عدتها ، آمود الى زوجها الأول بعقد جديد ، ومهر جديد ، بخلاف ما اذا طلقها طلقة واحدة ، رجعية ، أو بائنة ، بينونة صغرى ، اذ يحل له ان يراجعها الى عصمة نكاحه في الحال الأولى ، لأن الطلاق الرجعي ، تبقى الزوجية قائمة بعده خلال فترة العدة ، فتنبت له الرجعة ، دون عقد جديد ، ودون رضاها ، لأنها ما زالت زوجته ، بخلاف البائن بينونة صغرى ، فيجوز ان يراجعها الى عصمة نكاحه ، ولكن بعقد جديد ومهر جديد ، وبرضاها ، وأيما ما كان فان الطلاق الرجعي ، والبائن بينونة صغرى ، لا يرفعان أصل الحل ، أما الطلاق الثلاث ، فتبين معه الزوجة بينونة كبرى اثر وقوعه ، ولا يملك ارجاعها الى عصمة نكاحه الا بعد ان تتزوج زوجا غيره ، ويرفع هذا الطلاق ، أصل الحل ، كما ترى .



- ٤٧ - أصول الفقه ، ص ٣٠٠ - ص ٣٠١ - الشيخ محمد أبو زهرة .
- ٤٨ - الأحكام في أصول الأحكام / ج ٥ ص ٤ ص ٥ .
- ٤٩ - المرجع السابق .
- ٥٠ - الأشباه والنظائر - ص ٥٣ و ص ٥٧ للسيوطي .
- ٥١ - المستصلى - ج ١ - ص ٢١٩ - للقرظي .
- ٥٢ - المرجع السابق .
- ٥٣ - أي انتفاء الأحكام الشرعية ، وفراغ الدمة من تكليفها إلى أن يرد الدليل الشرعي الناقل من العدم الأصلي إلى التكليف وشغل الدمة به .
- ٥٤ - الأحكام - ج ٤ - ص ١٧٥٠ .
- ٥٥ - قواعد الأحكام - ج ١ - ص ٨ - للعلامة ابن عبد السلام - وهو عين ما قرره الإمام الشاطبي حيث يقول : « فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ، فهو الواجب لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عتلا ، ألا تكون كذلك - الموافقات ج ٢ - ص ٣١٥ .
- ٥٦ - قواعد الأحكام .
- ٥٧ - المرجع السابق .
- ٥٨ - المرجع السابق .
- ٥٩ - المستصلى - ج ١ - ص ٢١٧ مع فواتح الرحموت - شرح روضة الناظر - ص ١٥٩ للشنقيطي .
- ٦٠ - المستصلى مع فواتح الرحموت - ج ١ ص ٢١٧ .
- ٦١ - المرجع السابق .
- ٦٢ - المرجع السابق ص ٢٢٦ .
- ٦٣ - أي ناقل من العدم الأصلي .
- ٦٤ - شرح روضة الناظر - ص ١٢٩ - لابن قدامة - والشارح الشنقيطي .
- ٦٥ - المستصلى مع فواتح الرحموت - ج ١ - ص ٢١٨ - كشف الأسرار - ج ٣ - ص ١٠٩٧ - وما بعدها .
- ٦٦ - المستصلى - ج ١ - ص ٢٢٤ - للقرظي .
- ٦٧ - المستصلى مع فواتح الرحموت - ج ١ - ص ٢٢٤ .
- ٦٨ - الأحكام - ج ٤ - ص ٥ .
- ٦٩ - المرجع السابق .

* * *

المصادر والمراجع

- | | |
|--|--|
| <p>٧ - التقرير والتحرير شرح التحرير ابن أمير الحاج</p> <p>٨ - أصول السرخسي السرخسي</p> <p>٩ - روضة الناظر في أصول فقه الحنابلة .. ابن قدامة المقدسي</p> <p>١٠ - قواعد الأحكام العز بن عبد السلام</p> <p>١١ - الموافقات للشاطبي</p> <p>١٢ - الأشباه والنظائر للسيوطي</p> <p>١٣ - أصول الفقه محمد أبو زهرة</p> | <p>١ - الأحكام في أصول الأحكام الأمدي</p> <p>٢ - الأحكام في أصول الأحكام ابن حزم</p> <p>٣ - التوفيق مع شرح التلويح صدر الشريعة</p> <p>٤ - كشف الأسرار على أصول البزدوي البغدادي</p> <p>٥ - ارشاد الفحول السوكاني</p> <p>٦ - المستصلى مع فواتح الرحموت القرظي</p> |
|--|--|

المنحى السلفي وظاهرة المعارضة في شعر شفيق جبري

د. عمّال دقّاق

عاش الشعر العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر مرحلة انبعاث ناشطة، استعاد خلالها الكثير من روائه، واستردّ الجُم من رونقه، بفضل اشراق مواهب عديدة لم يجد الزمان بمثلها منذ قرون. وكان الشاعر المصري محمود سامي البارودي رائد حركة الاحياء التي طمحت الى نسج برود الشعر القشبية على منوال الفحول الاقدمين، ودابت على التشبه بهم واحتذاء طرقهم واساليبهم. ثم كان احمد شوقي وحافظ ابراهيم وجميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي وامثالهم امناء على هذا التيار التقليدي، حين اغنوه بفيض قرائحهم وارسوا قواعده بجميل اشعارهم. ومع ذلك عرف هؤلاء في الوقت نفسه، وعلى تفاوت فيما بينهم، مظاهر من التجديد المتند ضمن اطار الاصاله والقدم.

وقد كان لهؤلاء الشعراء الرواد اشربيد في جيلهم، اذ باتوا قبله انظار الادباء والمثقفين في عصرهم، غدوا مثلاً رفيعة في عالم الشعر تبعت على الاتباع وتفري بالاحتذاء.

وشفيق جبري الذي تفتحت قريحته على رؤية أولئك الاعلام وهم في عنفوان شاعريتهم وأوج تألقهم، ما كان سوى واحد من شعراء ذلك الجيل. والى جانبه شعراء آخرون من طبقة في بلاد الشام، من امثال ابراهيم طوقان وبشارة الخوري وخير الدين الزركلي وخليل مردم بك.

وكان يتراعى امام عيني الشاعر جبري أولئك الرواد الاعلام الذين راحوا يملؤون ساحة الادب ويدأبون على ردها بفيض قرائحهم، كما كان ماثلاً أمامه نهر دافق من التراث الفكري والادبي يعب منه ويتشبع به.

لقد أدرك الشاعر بعمق ، ومنذ حدوثه ، أن هذا هو مفتاح القرية وطريق الشاعرية ،
أو لعله أثر من أجل إثراء أدبه واغناء ثقافته ، أن يسلك النهج نفسه الذي سلكته تلك
الطبقة المحتذاة نفسها من الشعراء الرواد .

ويبدو أن ذلك المتأدب الناشئ استمرأطم هذا الأدب الأصيل وساغ له مذاقه ،
فانعطف الى أسفار التراث العربي يمشي في رحابها ويفرغ في عباها ويتوغل في شعابها ،
عساه بعد ذلك أن يقف من كثر على مفاهيم السلف في مضمار نظم الشعر وقضايا الأدب .
فدأب على أن يرفد رغبته في نظم القرية بالاطلاع على كثير مما أورده أولئك النبهاء
في هذا الصدد ، وكان ابن خلدون في تليمتهم . وقد ألقى شفيق جبري ضوءاً على طور
تكونه خلال حدوثه فقال (١) :

« قرأت في مقدمة ابن خلدون ما يلي : اعلم أن لعمل الشعر وأحكام صناعته شروطاً ،
أولها الحفظ من جنسه ، أي من جنس شعر العرب ، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على
منوالها ، ويتغير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب ، مثل ابن أبي ربيعة وخشبر
وذي الرمة وجريز وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي فراس وأكثر شعر
كتاب الأغاني لأنه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كله ، والمختار من شعر الجاهلية ، ومن
كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء ، ولا يملئ الرنق والحلاوة الا كثرة المحفوظ .
فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر ، وإنما هو نظم ساقط . واجتناب الشعر أولى بمن لم
يكن له محفوظ . ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحن القرية للنسج على المنوال يقبل على
النظم ، وبالاكتثار منه تستحكم ملكته وترسخ . وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمتع
رسومه الحرفية الظاهرة ، اذ هي صادة عن استمالها بيمينها ، فاذا نسيها وقد تكيفت
النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يأخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى
ضرورة » .

وهذه في حقيقة الأمر نظرية متكاملة صاغ ابن خلدون عناصرها بجلال ، وقد كانت
ذات شأن كبير عند العرب ، اذ ظلت سائدة لديهم طوال عهودهم الحضارية المديدة . وهي
على قدمها تنطوي على قدر كبير من الصحة ، لأن قوامها الدربة والمران ، ورفد القرية
المتفتحة بأفضل ما أبدعته المواهب السالفة في هذا المجال .

وفحوى ما أورده ابن خلدون هو أن الاحتذاء هو مدرسة الشاعرية والتقليد أساسها ،
والحفظ عمدتها . وبذلك تشحن قرية الشاعر وتتكون ملكته . حتى أن ابن خلدون جعل
المحفوظ شرطاً لتكوين الشاعرية ، حين قال : « واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ » .
ومعنى ذلك أن الموهبة وحدها لا تغني صاحبها شيئاً في هذا الصدد ، فكانون الجهد ، هو
وحده السبيل الموصل الى بؤرة الابداع . وهذا ما اقتنع به الشاعر جبري ، ودفعه الى السير
في ذلك الطريق الصعب الطويل ، اذ بدأ بشعر المتنبي ، وانتقل الى شعراء الجاهلية ، وحفظ
بعض المملكات ، ثم رجع الى البحتري ، وتنقل بين شعراء آخرين كالشريف الرضي
وغیره (٢) .

ومن نعم البحث أن ندرة من الشعراء قد تجد أحيانا في الالتفات الى سالف عهدها وبداية تكونها ما يجدي ، وبذلك تلقى ضوءا على مرجه مبكرة من حياتها تبقى بطبيعتها باهته المعام في اغلب الاحيان ، ولا سيما حين يعدو عليها الزمان وتجدر في طمس معالمها الايام . فذلك الفتى المتأدب شفيق - كما يروي بنفسه لنا - كان وهو في الخامسة عشرة من عمره يتمشى مرة في احد شوارع مدينة الاسكندرية ، فوقع نظره في دكان على ديوان المتنبي الذي شرحه الشيخ ناصيف اليازجي ، فاشتراه وبادر الى قراءته ، حتى حفظ منه الشيء الكثير (٣) . وقد سبق للشاعر جبري ان قال في هذا الصدد أيضا (٤) : « حفظت من شعر أبي الطيب المتنبي في حياته السن ما يبعث على المروءة ، ويزيد في حرم النفس ، وينبه من الشهور » .

غير أن هذا الحفظ لم يكن يتم دائما على وجهه الصحيح ، فكثيرا ما تستظهر ناشئة المتأدبين نصوصا بعينها عن ظهر قلب ، دون أن تتفهم معانيها وتدرك مراميها . وشعر المتنبي ليس بالشعر الذي تنفتح مغاليقه بيسر أمام جميع الأفهام ، ولا سيما ما كان منها في طور الحداثة . ولعل المصادفة وحدها هي التي شاعت أن يكون ديوان أبي الطيب المتنبي أول زاد أدبي يتناوله شفيق جبري في حياته ، حين وقع نظره عليه في أحد دكاكين الاسكندرية ، فاقتناه وراح يقرؤه بنهم ، ويستظهر منه ما فهم وما لم يفهم . والشاعر نفسه يعود بذاكرته الى عهد صباه فيقول (٥) : « والمتنبي أول الشعراء الذين خالطتهم ومازجتهم ، ولكن هل كنت أفهم شعره حق الفهم ؟ هل كنت أفهم أسراره على النحو الذي أفهمه اليوم ؟ هذا أمر أمر عليه ضرورا ، انما المهم أن أدون في هذا المقام حفظي لشعر المتنبي في فاتحة عهدي » .

وحين شرع جبري في نظم قصيدة من بواكير شعره (٦) وعنوانها « الزمن » ، دخل هذا الموضوع على النحو الذي ألفه أيضا شعراء العرب في القديم ، وانعطفت الى المتنبي عامدا يستمير بعض تراكيبه ، فحوّلها الى ما أراد ، وذلك حين وصف أبو الطيب الأسد ، وهو في صدد مدحه بدر بن عمار (٧) :

في وحدة الرهبان إلا أنه لا يعرف التحريم والتعليلا

وقد جاء في قصيدة جبري في تصوير الزمن :

في قوة الأقدار لا تلوي به بيض الغلبى وفيالق الأقبال ؟

وكان مما قاله فيها أيضا (٨) :

يمشي الزمان فلا يرى متلفتا في مشيه عن يمنة وشمال

متحفز في سيره فكانه سيل تدفق من مكان عال

يمضي فلا تلويه عن منهاجه في الخافقين قوارع الأهوال

لا يستقر به القرار اذا مضى فيطوف من جيل الى اجيال
يمسي ويصبح وهو معتنق الردى فيصول بالاحداث كل مصال
متوفز للشر ، ان جنانه ماض يدك شوامخ الاجيال
يستهلك الاساد في اجماتها وتحيد عنه فوارس الابطال

ومن اليسير على القارئ المقارن أن يلامس أنفاس أبي الطيب من خلال معاني هذه القصيدة وصورها ، فضلاً عن أن أبيات جبري ماثلت في الوقت نفسه ذلك البحر الكامل وشابهت أيضاً روي اللام .

وكان شفيق في حادثته أيضاً قد اهتمدى الى قصيدة للشاعر الفرنسي فكتور هوغو لم تنشر في ديوانه ، فأسرع الى تعريبها وجعل عنوانها « نجوى آدم » ، ومنها قوله (٩) :

فما الذي في مجال الطرف يطربني اصحوة الجوام دفق الشايب
أم نظرة من رفيف الفجر ناعسة كأنها غمرة من عين محبوب
أم هبة من نسيم البان ليثنه تناغم الغد في صبح وتاويسب
أم نفثة من شفاه الورد ناعمة كأنها فرجة من صدر مكروب

فأبو الطيب الذي كادت روحه تنغمس في قريحة جبري إنما يطل أيضاً من خلال هذه الأبيات ، وهي إحدى البواكر التي نظلمها شفيق عهدئذ ، فقد نسجها على منوال بائية المتنبي الذائعة التي يقول فيها (١٠) :

من العاذر في زي الأصايب حمر العلى والمطايا والجلابيب
حسن الحضارة مجلوب بتطرية وفي البداوة حسن غير مجلوب

فقد انطبعت معاني أبي الطيب في نفس الشاعر ، كما ارتسخت قافيته وبعره في ذهنه ، فانبثقت تلك الأشعار من قريحته على هذه الصورة ، من حيث كان يشمر أو لم يكن يشمر .

وعلى هذا الفرار أثر شفيق جبري التحليق في فلك أبي الطيب من خلال بعض قصائده ، فقال من قصيدة أخرى (١١) :

لم يكن صخرة فؤادي ولكن لم تحرك من جانبيه المدام
وهذا القول صورة مقاربة لمشهور قول المتنبي أيضاً (١٢) :

اصخرة أنا ما لي لا تحركني هذي المدام ولا هذي الأغاريد

كذلك نظم شفيق جبري قصيدة أعرب خلالها عن سخطه على ما كان من بطش
المعتلين الفرنسيين بالأميين من سكان دمشق عام ١٩٤٥ وقال (١٣) :

يا يوم ايار والنيران ملهبة على دمشق تلفتيها جلايمد
فأبيات القصيدة تذكر في نبرة أساما ، فضلا عن عناصر من مبنائها ، بقصيدة المتنبي
الساحطة التي مطلعها (١٤) :

عيد بأية حال عدت يا عيد بما مضى أم لأمر فيك تجديد

ان كل المعطيات التي تنطوي عليها سيرة الشاعر شفيق جبري وينم عليها منحاه الأدبي ،
فضلا عما تشير إليه أشعاره ، تعين على الاعتقاد أن أبا الطيب المتنبي الذي ارتضى شفيق
جبري صحبته والتلمذ له منذ صباه ونشأته ، كان على الدوام رفيقه الأمين وعشيرته الأثير
طوال عمره المديد . لقد نظم الشاعر جبري في أواخر حياته وقد أثقلت كاهله السنون ،
قصيدة اسمها « غزو الكواكب » ومطلعها (١٥) :

ما للفرقة على الأفلاك تزدهم أجزم أمل أم غرهم حلم
فبدت القصيدة في قلبها الشمري شقيقة لقصيدة أبي الطيب الذائعة التي قالها في
سيف الدولة ونفسه مفعمة بالأسى الدفين ، ومطلعها (١٦) :

واحر قلباه ممن قلبه شم ومن بجسمي وحالي عنده سقم

ومن المعالم البارزة لهذا التلاحم الواشح بين الشاعرين ما كان من أمر الاحتفال
بالمتنبي شاعر العرب حين أقامت الجامعة الأمريكية في بيروت مهرجاناً لأبي الطيب سنة
١٩٣٥ بمناسبة ذكره الألفية . فقد كانت لشفيق جبري يومذاك قصيدة ذات شأن ،
انطلت على كثير من ملامح ذلك الشاعر الأكبر الذي أطال جبري صحبته والعيش في
جوانه ، وقد علق شفيق جبري بعد حين على تلك المناسبة بقوله (١٧) : « حاولت أن أبحث
المتنبي من مدفنه حتى أراه ماثلاً لعيني ، ولم يتم لي ذلك إلا برجوعي الى شعره ، فقد كنت
أبحث عن صورته في تضاعيف هذا الشعر . كنت أتصور المتنبي في صورة رجل تقتله
أعضابه من فرط حسها ، فهو شديد القلق والاضطراب ، كان همه المعالي ، ولذلك بمد
عن لذات الجسم ، كالشراب والطرب والنساء ، وانصرف الى لذات العقل والنفس (١٨) :

ما تملئ هوى الشباب ولا لان	على ناضر الحياة مهاده
تترامى به المنى والفيافي	جل ما يبتغي وعز مراده
فجتر الحرب بالممداد دماء	فتلاقت دماؤها ومداها
فترى الجو ملهبا من لظاهها	وترى الأفق مائجا أطواها
فكانسي على العقاب أراه	خائضا غمرة الثلوج جواها



والشاعر جبيري الذي حرص على أن يجلو في قصيدته الدالية هذه ملامح أبي الطيب من حيث كونه - كما قال - مفرط الحس ، شديد القلق والاضطراب همه المعالي والبمد عن لذات الجسم . . . لم يأت بمبناء الشعري من حيث الوزن والقافية اعتباطاً ، بل أثر لمضمونه شكلاً فنياً معلوماً لم يشر إليه يومئذ أو بعدئذ ، وهو احتداؤه في الوقت نفسه قصيدة أبي الطيب التي يمدح فيها أبا الفضل بن العميد ، ويهنئه بعيد النيروز . وهي أيضاً من البحر الخفيف وعلى روى الدال المضمومة الموصولة بالهاء الساكنة ، ومطلماً (١٩) :

جاء نيروزنا وانت مراده وورت بالذي أراد زناده
ومنها أيضاً قول أبي الطيب :

ما لبسنا فيه الأكاليل حتى لبستها تلاعه وهاده
عربي لسانه ، فلسفي رايه ، فارسية امياده

والعل من أقوى مظاهر شغف شفيق جبيري بأبي الطيب المتنبي وإيثاره إياه أن خصه ببحث مسهب جعله نواة لمحاضرات عديدة ألقاها في معهد الآداب بدمشق ثم أصدرها في كتاب أسماه « المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس » وهو فاتحة مؤلفاته .

- ٢ -

ثم لقي أبو العلام من شفيق جبيري اهتماماً مقارباً ، إذ كان - كما قال (٢٠) - : « يرى شبيهاً كبيراً بين حس المتنبي وحس المعري » . لقد ألم بكل منهما في حياته أشد الألم ، ولا عبرة باقبال المتنبي على الدنيا وبإدبار المعري عنها ، فلم يكن ألم المتنبي وهو مفكر في نعيم الدنيا أقل من ألم المعري وهو مفكر في بؤسها وشقاوتها . . . وهذا الإعجاب بأبي العلام حفز الشاعر جبيري أيضاً إلى أن ينشئ فيه قصيدة ماثلة لقصيدته السالفة في المتنبي ، ومنها قوله (٢١) :

يا ضريعاً على المعرة ما استوحش منه في ليلة جيرانه
صافى رب الضريح كل نعيم في حواشيه ذله وهوانه
هيكل من نعومة العس بال لم يطقه من البلى جثمانه

ويوسمنا أيضاً أن نجد - على قلة - بعضاً من أشعار جبيري التي تأثر فيها من قريب أو بعيد بأشعار المعري ، ومن هذا القبيل قصيدته في الرسول محمد ﷺ وقد أسماها « صيحة النبي » وقال فيها (٢٢) :

سرت في بطاح البيد صيحة صائح فماجت بمسراها بطون الأباطح
ترامت فلوحت فاستطال بها المدى وقد طرحتها البيد أقصى المطارح

فهذه الأبيات ، من حيث مبنائها ، ولا سيما بحرهما وقافيتها ، تماثل ما كان قاله
أبو الملاء في لزومياته (٢٣) :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى لتسمع أنباء الأمور الصحائح
فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالماً ولا تبغ قوتا من غريض الذبائح

ان استقرار عدد من بواكير قصائد شفيق جبري يظهر بجللاء نزوعه الشديد الى معارضة
الأقدمين وحرصه الدائب على الجري في ركابهم ، وهي ظاهرة مهودة لدى ناشئة المتأدبين
وقد تصحبهم في سائر مراحل حياتهم . وهذا ما كان من أمر شفيق جبري في حياته وهو
دون العشرين ، حين صادف أن توفي أحد تجار دمشق من ذوي الكرم والاحسان وهو في أوج
شبابه ، وكان صديقاً لوالد الشاعر ، فأحدثت وفاته أثراً في نفوس الكثيرين ، فهاج الشعر
في خاطره ، فرثاه بقصيدة قال فيها (٢٤) :

أودى المنون بواحد الأحاد وعدت على ربع الكرام عوادي
والدهر يعثر بالكرام وقلمنا عثرت صروف الدهر بالأوغاد
شلت يد الأحداث كيف تغرمت شرخ الشباب ونضرة الأصواد
خطب تصدعت الجبال لوقعه شق القلوب وفئت بالأعصاد

وأهمية هذه القصيدة تثوي في أنها أول شعر نشره جبري في بواكير نتاجه الأدبي ،
وكان ذلك خلال الحرب العالمية الأولى . وهي في حقيقة الأمر منسوجة على غرار مراثية
سالفة للشريف الرضي تمتد من عيون الشعراء العرب (٢٥) . والشاعر نفسه قصد الى هذه
المعارضة قصداً ، ومما قاله بمدح حين في هذا الصدد (٢٦) « كنت حديث العهد بحفظ رثاء
الشريف الرضي لأبي اسحق الصائبي :

أرايت من حملوا على الأعواد أرايت كيف خبا ضياء النادى

« وكنت كثيراً ما أردت هذه القصيدة في خلوتي ، حتى استحكمت في أكثر الفاظها
وتراكيبها . فلما عملت قصيدتي في الرثاء ، عاد أكثر هذا المحفوظ بطبعه ، من دون أن
أعمد اعادته » .

والشاعر جبري الذي أدرك بمد نضجه هذا الميب في شعره ، أي الاتكاء على شعر
غيره في النظم ، فطن الى مغبة الحفظ اذا طال أمده ، وأنه قد يقطع الطريق على الشاعر
دون الإبداع والتميز ، اذ التفرد وأصالة التعبير هما قوام العمل الأدبي . وهو نفسه
قد أقر بما كان منه من عيب في قصيدته تلك فقال ، وكأنه ينقد ذاته (٢٧) « . ومن هذا
يتبين لنا صواب رأي ابن خلدون لما قال : نسيان المحفوظ أول شرط من الشروط » .
غير أن الشاعر جبري عمد من جهة أخرى الى تسويغ ما كان فيه من رغبة ملحة في الاحتذاء
فقال : « لقد حاولت أن أقلد الشريف الرضي . وكثير من الشعراء في أول أمرهم يقلدون

غيرهم من كبار الشعراء ، استعظماً لشأنهم أو استحساناً لشعرهم . فالمتنبى كان يقلداً لها
تماماً في بعض قصائده ، وكذلك البحري .»

ويبدو لنا أن المصادفة في هذا الصدد أيضاً هي التي جعلت الشاعر جبري ينسج
مراثيته على منوال الشريف الرضي ، وهي وفاة ذلك الصديق الدمشقي والرهبة في
رثائه ، وكان المثال جاهزاً في قصيدة الشريف الرضي وصاحبه الصابي . وقد ذكر جبري
نفسه أنه - كما رأينا - كان حديث المهدي بحفظ دالية الرضي ، فكانت أولى بواكيره التي
طلع بها في حديثه على الملا . ولولا تلك المناسبة التي تطلبت نظم المراثية لكان للشاعر
جبري مع ظاهرة المعارضة شأن آخر ، إذ لم يكن الرضي شاعره الأثير ، بل كان المتنبى ،
ولو أنه خير في هذا الشأن لما اختار - فيما نقدر - سواء .

وكان من دلائل هذا التقدير لشاعرية الشريف الرضي إعجابه أيضاً برأئته الأخرى
وهي من أحلى قصائد الغزل ، وفيها يقول رامزاً (٢٨) :

يا ظبيبة البان ترعى في خمائله ليهتك اليوم أن القلب مرعاك
أنت النعيم لقلبي والحياة له فما أمرك في قلبي وأحلاك

ومن الطبيعي أن يتطلع شاعر بلخي المنزع مثل شفيق جبري إلى النظم على غرارها
بحراً وقافية . ولا عليه أن يعمد إلى ذلك مادام موضوع قصيدته مشابهاً أيضاً وهو « المرأة في
الشعر (٢٩) :

أنت الحياة فما تزهو محاسنها إلا إذا طاب للأحياء مزهاك
يلهو النسيم بفصن البان في سحر فما يهيج فؤادي غير ملهاك
وما الضياء ضياء الشمس أن طلعت وإنما النور فيض من معياك

- ٣ -

وعلى صعيد آخر ثمة قصيدة لشفيق جبري يقول فيها (٣٠) :

درج المصاب على المصاب زين الشباب ولا شباب
لما سألت بهاشم أعياهم ما رد الجواب
وحجبت حزني في الفؤاد د ، وقلت : لا هتك العجاب

ولعله من العسير على ملم بالتراث الشعري عند العرب أن يتلو هذه الأشرطة وسائر
أبيات القصيدة دون أن تمثل أمامه قصيدة أبي فراس الشجبة حين راح يغاطب ابنته وهو
جريح يعاني سكرات الموت (٣١) :

أبنتي لا تجزعي كل الأنعام إلى ذهاب

نوحى علي بحسرة من خلف سترك والعجاب
قولني اذا ناديتني فميت عن رد الجواب
زين الشباب ابو فرا س لم يمتع بالشباب

واذا أضفنا الى تماثل العديد من الكلمات ولا سيما القوافي بين أبيات الشاعرين كون موضوع قصيدة جبري في الرثاء ، وكون المرثي هاشم الرفاعي مات مقتولا ، وان الشاعر شفيق نفسه نمته في حاشية له أنه « كان شاباً في ريمان الشباب » ٠٠ فذلك كله يعني أن شاعر الشام قد جرى في هذا المضمار مضمار الرثاء مع شاعر بني حمدان بعد أن قادته هذه المعطيات المشتركة الى ايثار هذا المنحى في المبني الشعري .

كذلك نلح أواخر شبه في الشكل الفني بين قصيدة سابقة لأبي تمام وقصيدة لاحقة لشفيق جبري كان ألقاها في دمشق بمناسبة زيارة الشاعر حافظ ابراهيم في حزيران ١٩٢٩ وأشاد خلالها بوحدة المشاعر والأهداف بين شعبي مصر والشام (٣٢) :

تضمننا لغة لم يمح رونقها زحف السنين بالأم واشجان
لكن مصر وان هشت وان عيشت ركن العروبة للقاصي وللداني
أما ما قاله أبو تمام في أبياته الجميلة (٣٣) فهو :

بالشام اهلي وبغداد الهوى وانا بالرفقين وبالفسطاط اخواني
وما اظن النوى ترضى بما صنعت حتى تبلغني القصى خراسان

وتعد بائية أبي تمام أيضاً في الخليفة المتصم يوم وقعة عمورية من القصائد المشهورة في الشعر العربي :

السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب

وكان من الطبيعي أن تكون هذه القصيدة وما في منزلتها محط أنظار الشعراء في عصر الانبعاث الذي أدرك شفيق جبري أواخره ، وكما يكون بوسمنا أن نطلق على رائحة أبي تمام عنواناً مثل « أباطيل المنجمين » أطلق شفيق جبري كذلك على قصيدته اسم « أباطيل التاريخ » (٣٤) :

نبكي على الصديق أم نبكي من الكذب فكلم نمر بأيات من العجب
لا يستقر يقين في مواضعه وليس تثبت يوماً أوجه الريب
كانما سير التاريخ تلهيه باتت تقلب بين الجد واللعب
الا ترى الخلق بعد العلم ما بلغوا حتى تناهوا الى الإفلاك والشهب

والشاعر جبري ، الذي طاب له العيش في رحاب الشمرام الأقدمين وراقه التحليق في جوائهم كان لا يفتأ يعرب في كل حين عن ميله الى مصاحبتهم ومعارضته أشعارهم ، وكم سعد بصحبة أبي الطيب والشريف الرضي وابن زيدون والبحتري . . . وإذا كانت صحبة الشاعر المبدع قد فاتته يوماً ، فلا عليه أن يقنع بتذوق شعره ، فبرثشف من رحيقه ، ويستلهم قريحته . انه يقول في هذا الصدد (٣٥) « سميت مرة أن أهبّر عن عاطفة الحب في شمري ، وكنت أحفظ الأبيات المشهورة :

ان التسي زعمت فؤادك ملها خلقت هواك كما خلقت هوى لها
« فعارضتها بالأبيات التالية (٣٦) » :

خطرت ببالك ، يا لها من خطرة اتظن أنك قد خطرت ببالها
هيات ما عرفت هواك ولا درت بوجيف ظلك في هدوء ظلالها
اترعت هذا الشعر منها فانشئت عن كل قافية سرت بدلالها
ان التي ملات فؤادك صبوة قطعت حبالك فاعتلق بعبالها

ومن هذا القبيل أيضاً قول الشاعر جبري وهو في أواخر حياته (٣٧) :

ان الثمانين التي استنفدتها أحيت مشيبي بعد موت شبابي
اذ استوحى هذا البيت من قول الشاعر العباسي عوف بن ملحم الخزاعي (٣٨) :

ان الثمانين ، وقد بلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان

وليس من المسير بعد ذلك على مسن يقرأ قصائد شفيق جبري ، أن يلاحظ من خلالها ملامح نسب وأشجة بينها وبين كثير من قصائد الأقدمين تقارب أحياناً حد التماثل ، أعمار أخرى معارضة . . . في هذا الصدد أبيات للشاعر جبري من شعره القومي يقول فيها مندداً بالغرب (٣٩) :

فلولا الليالي ما عرفنا حليفنا اصادق ود القلب أم هو كاذبه
غدونا له مستنجزين وعوده فمرت بأخلاق الوعود سائبه
وملنا اليه بالسيوف وبالقنا ولولا مواضينا لفضلت ركائبه

فهذا الشعر ينطوي على أنفاس الشاعر العباسي بشار بن برد ، وأيضاً على طرف من الفاظه فضلاً عن قافيته وجره ، في قصيدته البائية السالفة التي أشاد فيها بمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ومطلعها (٤٠) :

جفا ودّه فازور أو مال صاحبه وأزرى به الا يزال يعاتبه

ومنها قوله :

وجيش كجنح الليل يزحف بالحصى وبالشوك ، والخطي - حمر نعالبه
غدونا له والشمس في خدر أمها تطالعنا والطلل لم يجر ذائبه
إذا الملك الجبار صغر خده مشينا اليه بالسيوف نعاتبه

وإذا ما عرضنا من جهة ثانية لأبيات أخرى يصف فيها الشاعر جبري جمال الطبيعة
في لبنان من مثل قوله (٤١) :

يا طاوي البید ان یممت لبنانا فأنثر على أرزه وردا وریعانا
واسفح دموعك في اقیاء مغرسه حتی یبیت بدمع العین ریاننا
یا نسمة في غلال الارز طیبة ردت عزاء الى قلبي وسلواننا

فاننا نشعر لدى تلاوتها بطلاوة أسلوب الشاعر الأموي جرير من خلال قصيدته
الدائمة التي مطلعها (٤٢) :

بان الغلیط ولو طلوعت ما باننا وقطعوا من جبال الوصل اقرانا
ومنها مشهور قوله :

یا ام عمرو جزاك الله مفرجة ردي علي فؤادي مثلما كانا
ان العیون التي في طرفها حور قتلنا ثم لم یحین قتلانا
یا حبذا ساكن الريان من جبل وحبذا ساكن الريان من كانا

فالتشابه بين القصيدتين يتمدى البحر البسيط وقافية النون الى استخدام كلمات
مشتركة بينهما .

وفي هذا المدى الرحيب من ديوان المربدأب شفيق جبري على النظم مستوحياً روائع
المقدمين . ويغلب على الظن أن في جملة ما كان يقبل على قراءته وحفظه من أشعار
المرب قصيدة راقته للشاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة مطلعها (٤٣) :

قال لي صاحبي لیعلم ما بي أتحب القتل ، أخت الرباب

فاذا شفيق جبري ينظم على منوالها ، ومع اختلاف البحر ، قصيدة مشابهة استلهاها
بقوله :

سالت جهينة أمها عما بي هاك الجواب ، اذا شفاك جوابي

غير أن المفارقة في هذا الصدد أن ابن أبي ربيعة قال قصيدته وهو في ريمان الشباب وعنفوان الصبابة ، على حين نظم جبري قصيدته وهو شيخ متهدم جاور التمانين من عمره ، أنه في قصيدته هذه « بعد التمانين » ، ولعلها آخر ما نظم ، يمضي قاتلاً (٤٤) :

ان التمانين انسي استنفذنها احيث متيببي بعد موب شبابي
لمعت كما لمع السحاب بقفرة أين السراب وأين لمع سراب

وهذا ما يسمح لنا بالقول إن الشاعر جبري ، سواء في ميعه صباه أو في اخريات أيامه ، ظل في دس حال لصيفنا بارومته رفيا لتراشه .

وفي هذا المجال أيضاً ثمة قصيدة لامية لشفيق جبري من الشعر القومي يتلفت فيها الشاعر شطر لبنان . فيبثه حزن الأشقاء في ربوع سورية ويتمنى لقومه خلالها وحدة الشمل (٤٥) :

مراحل دون الأرض عز اجتياحها بودي لو تجتاز يوماً. مراحل
أحن الى لبنان والأرض مانح تنوح عليه في العشايا عنادله
تعالوا الينا نجمع الشمل بيننا عسى ربعا يعلو على الدهر سافله

فنحن نتشوف من خلال هذه الأبيات ملامح الشاعر الجاهلي زهير بن أبي سلمى في لاميته التي مطلعها .

صحا القلب عن سلمى والقصر باطله وعري الفراس الصبا ورواحله

وللشاعر الجاهلي « المنخل اليشكري » قصيدة رائية جميلة عرف بها وعرفت به ، وتمد من أسير الشعر القديم ، وقد أوردها له ابن قتيبة دون سائر شعره في كتابه « الشعر والشعراء » ومنها قوله (٤٦) :

ولقد دخلت على الفتاة الغدر في اليوم المطير
الكاسب العسواء ترفل في الدمقس وفي العريسر
وأحبها وتعبنىني ويحب ناقتها بعيري

وقد نظم شفيق جبري قصيدة مشابهة بعض المشابهة لهذه القصيدة على صعيد الموضوع بمناسبة افتتاح مدرسة للفتيات باسم « دوحة الأدب » فقال على غرار قصيدة المنخل (٤٧) :

يا دوحة الادب النضير على حمى الوطن النضير
لعب النسيم على فروعك في العشي وفي البكور
من كل رائحة الفنون تحار بالدر النضير

وكان أحمد شوقي قد عارض قبل ذلك قصيدة المنغل هذه حين أطاح الثوار بالسلطان
عبد الحميد العثماني عام ١٩٠٨ ، فقال يرثيه ويندب عرشه الزائل (٤٨) :

سل يلدزا ذات القصور هل جاءها نبا البدور
أخنى عليها ما أناخ على الغورنق والسدير

فناقضه الكاتب الشاعر ولي الدين يكن ، ولم يكن على مذهبه السياسي ، فقال من
قصيدة مقابلة معرضاً بشوقي وأمثاله المداحين :

لما أديل عن السريـر بكاه عبـاد السريـر

كذلك للاديب الأندلسي أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب « المقد الفريد » أبيات
يبدو أنها معارضة أيضاً لقصيدة المنغل ، فهي أيضاً تماثلها في موضوع الغزل كما
تماثلها في البحر والقافية إذ يقول فيها :

يا مقلـة الرشا الفريـر وشقة القمر المنـير

كل هذا يشير الى موقع قصيدة المنغل ، برشاقة بحرهما وعذوبة قافيتها ورقة أسلوبها ،
في نفوس الشعراء المتأخرين .

وقد يخطر بالبال أن شفيق جبري عارض واحدة من هذه القصائد المتأخرة نظراً
إلى أنه كان آخر من نظم قصيدة على هذا الفرار ، إذ يرجع تاريخ نظمه لها إلى عام
١٩٣٠ ، أي بعد نظم قصيدتي أحمد شوقي وولي الدين يكن بأكثر من عشرين عاماً . أو
قد يظن أنه على الأقل كان متبعا فيها ابن عبد ربه . أما الشاعر الأندلسي فكان مانظمه
مقطعة قصيرة لا تتعدى ثلاثة أبيات ، وهي أيضاً لا تتمتع بسيرة واسعة ، كما أنها لا
ترقى آخر الأمر إلى مستوى الشعر الرفيع الذي يغري بالاحتذاء . وأما قصيدة شوقي
فكان بوسع الشاعر اليافع أن يتخذها نموذجا يحتذى كما فعل تجاه قصائد عديدة لأسيـر
شعراء العصر الذي كان بمنزلة أمام جيله في هذا المضمار ، لولا أن مضمون قصيدة شوقي
بمالاتها للترك ومولاتها للسلطان المستبد لم تكن لتروق المستنيرين في بلاد الشام الذين
كانوا يتلمسون تحت وطأة الحكم العثماني ويتوقون للخلاص منه . وتبقى قصيدة المنغل
سيده كل هذه القصائد وأمتعها وأشدّها اغراء بالاحتذاء .

كذلك يمضي الشاعر في هذا الموضوع ، فيؤكد حرصه على معارضة اعلام الشعراء ،
وتطلعه الدائب إلى التشبه بهم ، والاقتراب منهم ، حتى لتبدو لنا تلك الرغبة لديه في
مطلع حياته الأدبية ، وكأنها نزعة استحكمت في نفسه ، وكادت تملا عليه جوانب قريحته ،
أنه يقول (٤٩) :

« وكما كنت أعارض بعض الشعراء الذين عشت معهم في عصر واحد ، فكذلك كنت
أقرأ بعض شعر المتقدمين فيعجبني بيت من قصيدة أو بيتان ، فتنهض النفس لعمل

قصيدة بسبب هذا البيت أو هذين البيتين ، فاني كنت اطالع كتاب (الأغاني) ، فوجدت
على أبيات لا أذكر صاحبها ، جاء فيها :

نجوت من حل ومن رحله يا نافي ان فربتنسي من فثم
انك ان فربتنسيه غدا عاش لنا اليسر ومات العدم

« فألهمني هذان البيتان قصيدتي في « الحرية » (٥٠) :

هاج نسيم الريح لي امرها بالله يا ريح ابعني لي ذكرها
وقد جاء فيها هذا البيت :

نجوت من ظلم ومن ظالم يا دهر ان يثرت لي عسرها

وفي الشعر العربي القديم مما رواه أبو تمام في مختارات كتابه « الحسان » قصيدة
متميزة في موضوعها ومضمونها تتميزها في وزنها وقافيتها ، لقد نظمها اعرابية فجمت
بولدها فقالت تبكيه (٥١) :

راح يبغني نجلوة من هلاك فهلك

فقد يكون من العسير على امرئ يقرأ الشفيق جبري قصيدته « مناجاة الطير »
ومطلعها (٥٢) :

غن يا طير لي ولك سلم القلب ام هلك

دون ان يخطر في ذهنه قصيدة تلك المرأة الاعرابية ، ومن أبياته قوله أيضا :

هل يعود الذي سلك غن يا طير لي ولك

ثم قوله بعد ذلك :

أخذ الدهر ما ترك غن يا طير لي ولك

وكانما هذا القول المتكرر بين يدي كل مقطع بمنزلة اللازمة من النشيد . وأغلب
الظن أن مثل ذلك التعبير وما انطوى عليه من بساطة وأصالة قد راق الشاعر جبري
فأثر احتداه وتضمن قصيدته ببعض كلماته . وأنه لما يرجع حدوث هذا الاحتذاء أن
الشاعر شفيق جبري قد نظم قصيدته ولما يمس على بداية نظمه عشر سنين ، أي أنه
كان مهتد في طور التأثر بالتراث الشعري وانبهاره بروائعه .

وعلى صعيد آخر نتشوف في أشعار جبري ملامح من بعض شعراء الأندلس من أمثال ابن هانيء وابن عبدون وابن زيدون وغيرهم ٠٠٠ ففي قصيدة له عنوانها « الأمم الشائرة » يقول (٥٣) :

مشت الشعوب وسارت الاقدار فتلاقت الأجال والأعمار
لله ثورات تبارك أهلكها أثنى عليها الواحد القهار

وهذه الأبيات في وزنهما وقافيتها ، وأيضاً في بعض الفاظها تبدو منظومة على غرار قصيدة ابن هانيء الأندلسي ، ذلك الشاعر المتهيج الذي مدح الخليفة الفاطمي المعز بقوله المعروف (٥٤) :

ما شئت لا ما شئت الاقدار فاحكم فانت الواحد القهار

وابن جبر ذلك الرحالة الأندلسي ، عبّر يوماً بأرق الشعر عن معاناة الغربة عن بلاده وعن محنة وطنه الممزق ، فقال بمرارة (٥٥) :

غريب تذكر أوطانك فتهيج بالذكر أشجانك
يحل عرا صبره بالأسى ويعقد بالنجم أجفانك

ثم حدث ، وبعد حوالي القرن ، أن عاش شفيق جبري في أحوال مشابهة ، إذ « كان - كما يقول - في تلك الأيام واقفاً في أزمة عاطفية شديدة ، فهاج الشعر في صدره ، فنشأت عن هذا الهيجان قصيدته نوح المندليب (٥٦) :

دع المندليب على غصنه يردد على الفصن أحزانه
فلم أر في لحنه كلفة تهجن - ان ناح - العانه
فيا لك من ممعن في الحنين ألم يشهد الناس أمعانه
أتبكي العنادل أوطانها ولا يندب المسر أوطانه

فعلى هذا الفرار كان ايقاع البحر المتقارب ورنين حرف النون الموصولة بالهاء ، ومن خلال ذلك أيضاً ، كانت الشكوى والهموم ، وكان الشوق والحنين ٠٠٠

ثم كان ان توفيت أم الشاعر شفيق جبري فرثاها بمقطعة من أربعة أبيات فقال (٥٧) :

أمي ولست أرى في الأرض قاطبة أعز منك على الأسماح والبصر
ناديتك اليوم لا حس ولا خبر فأين منك دوي العس والغبر

ويغلب على الظن أن الشاعر حين نظم هذه المراثية الصغيرة كان واقفاً في لا شعوره تحت تأثير مراثية أكبر هي قصيدة ابن عبدون الدائمة (٥٨) :

الدهر يفجع بعد العين بالأثر فما البكاء على الأشباح والصور
ما لليالي إقال الله عثرتنا من الليالي وخانتها يد الغير
في كل حين لها في كل جارحة منا جراح ، وان زاغت عن البصر

فالموضوع واحد وهو الرثاء والبحر واحد وهو البسيط ، والزوي واحد وهو الرام ، فضلاً عن أن القوافي تكاد تكون مشتركة مثل البصر والخبر ... الخ

على أنه لم يبلغ تأثير أحد من شعراء الأندلس في الشعراء المتأخرين والمعاصرين ما بلغه تأثير ابن زيدون فيهم ، ولا سيما ما كان من شأن رائحته في ولادة :

أضحي التثنائي بديلاً من تدانينا وناب عن طيب لقيانا تجافينا

فما من صنف متعلم أو أديب شاعر لم يترنم بها ، ويستظهر جانباً من أبياتها ، وقبلما رأينا شاعراً إلا عارضها ونسج أشعاره على منوالها .

وكان للشاعر جبري في هذا المجال أيضاً جولة بل جولات مع صاحب ولادة ، حين ناجى من خلال أطواره الجميل طيف أحمد شوقي الشاعر المعصر الحديث وألقى أيامه الخوالي في كرمه ابن هاني (٥٩) :

يا كرمة ذويت فيها إمانينا لا الظل ضاف ولا الأفنان تندينا
كانت لياليك بيضا في دجنتها يرق فيها الهوى ريان مجنونا
يا عيشة في حمى اللذات فيثاها سكر الهوى والغواني والغليينا
ملأت جانبها لعباً وتسليّة خير الليالي التي باتت تسلينا

ويبدو أن إعجاب شفيق جبري برائعة ابن زيدون حفزه مرة أخرى إلى نظم قصيدة مسائلة على هذا الفرار مطلقها (٦٠) :

قد يجمد الدمع إلا في ماقينا ويبرد الجرح إلا في حواشينا
ذكرى الشدائد ما تنفك ماثلة في أربع الشام نطويها وتطوينا
من يوم بدر إلى أيامنا امتلات ربوعنا من ضحاياها رياحينا

حتى أن ألفاظاً وعبارات بمينها في هذه القصيدة أو تلك تذكرنا بما يماثلها عند ابن زيدون مثل قول شفيق : « كانت لياليك بيضا .. » في مقابل قول ابن زيدون « .. وكانت بكم بيضا ليالينا » . ولعل هذا أظهر ما يكون في قوافي شفيق « ليالينا ، أمانينا ، أفانينا ، أعاديها ، محبينا ، ينسينا ، مغانينا ، يروينا ، أمانينا ، ماقينا ، يصبينا ، لاهينا ، تسلينا ، ماضيها ، رياحينا .. »

ويبدو لنا ، من خلال هذه القصيدة أن شفيق جبري كان يضع عينه على شاعر الأندلس ابن زيدون ، ويضع في الوقت نفسه عينه الأخرى على شاعر مصر أحمد شوقي . أما شوقي فقد أمضى سنوات الحرب العالمية الأولى كلها منفياً في إسبانيا ، يمشي في خنف الحدود الذين عمروا الأندلس حقبة مديدة من الدهر ، وكان طوال إقامته في تلك الربوع القصية يكابد الشوق إلى أمه وأهله والحنين إلى أرضه ووطنه . ومن وحي تلك الغربة القاسية نظم شوقي أندلسياته الجميلة التي كانت أحداها قصيدته (١١) :

يا نائح الطلح أشباه عوادينا نشجى لواديك أم تاسى لوادينا

ففي هذه القصيدة طاب لشوقي أن يعارض قصيدة ابن زيدون الذائعة : « أضى التناهي ... » وحلّق معه في جواء الابداع . وجميل من شاعر مصر أن يعانق من خلال شعره روح شاعر الأندلس ، بعد أن ارتضى أن ينزل على حكم القدر ، ليقيم حيناً من الدهر بجوار صاحب ولادة وعلى أرض ذلك الفردوس المفقود .

وقد أشار شفيق جبري بوضوح ، ومن خلال أبياته السالفة ، إلى قصيدة شوقي الأندلسية دون قصيدة ابن زيدون مضمناً أياها شطراً من مطلع شوقي الجميل فقال أيضاً (١٢) :

يا وقفة في ظلال الطلح تسالها « نشجى لواديك أم تاسى لوادينا »

وهكذا طاب لشاعري العصر الحديث ، شوقي وجبري معاً الاغتراف من ذلك المنهل الأندلسي العذب .

القسم الثاني

- ٦ -

وإذا مضينا مع أشعار شفيق جبري في هذا المجال وحاولنا الكشف عن التحامه بأجمل قصائد الشعر العربي ، وحرصه على النظم ضمن إطارها المريق ، تجلت أمامنا نماذج أخرى من هذا القبيل ، قد يكون شاعرنا قصد إليها عمداً ، على نحو ما ذكره بنفسه أحياناً ، أو أنها كانت ترد على لسانه ، بعد أن تشربتها نفسه ، ثم فاضت بها قريحته .

وثمة قصيدة من الشعر القومي ناجى فيها شفيق جبري روح الحسين بن علي موقد الثورة العربية الكبرى إبان الحرب العالمية الأولى ، وقال فيها « ٦٣ » :

تلكم فريش وما جفت عواليها على العظيم ولم تنشف مواضياها
وللشعوب غفلات في غوابرها تهيج روح المعالي في بواقيها
حرية القوم ما زالت مضرجة بقانيء الدم مصبوغ مطاويها

فهذا الشمر يبدو بجرس قافيته وإيقاع بحره امتدادا لقصيدة البحثري التي مدح بها الخليفة العباسي المتوكل على الله ، ووصف في مستهلها بركة قصره الجميلة :

ميلوا الى الدار من ليلى نحييها نعم ونسالها عن بعض اهليها
يا من رأى البركة الحسناء رؤيتها والإنسات وقد لاحت مغانيها
كانها حين لجت في تدفقها يد الخليفة لما سال واديهها

ويبدو أن هذا الاطار المعجب بحسن بحره البسيط وحلاوة قافيته المديدة المشبعة قد راق شفيق جبري ، فعاد الى النظم على هذا المنوال .

فحين توفي الشاعر حافظ ابراهيم بادرشفيق جبري الى رثائه وأثر أيضاً روى اليام والبحر البسيط المماثلين اطارا لقصيدته (٦١) :

غنت قوافيك بالأحزان ماثجة تكاد تنطق من بؤس اغانيها
لو لحنوا البؤس في شعر نردده لكان بؤسك العانا نغنيها

ولعل الشاعر جبري لم يؤثر هذا الاطار من النظم الا اعراباً عن اعجابه بشاعريته حافظ ابراهيم من خلال إحدى روايته ، وهي مطولته التي حكى من خلالها سيرة الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب والتي عرفت باسم (الممرية) وكان حافظ نسجها على منوال قصيدة البحثري السالفة وعارضه فيها بقوله (٦٥) :

حسب القوافي وحسبي حين أقيها اني الى ساحة الفاروق اهديها

وهذا يعني ، فيما نقدر أن شفيق جبري ربما نظم يائته هذه على غرار قصيدة حافظ وليس البحثري ، إذ المثال هنا أمامه أبرز والمنال أقرب ، ومما سرو جبري من الشمرام البارزين ولا سيما حافظ وشوقي كانوا بادين للجيل وملء الأسماع والأبصار . ويغلب على الظن أن قصيدة مطولة ذائعة كالممرية التي نظمها حافظ يومئذ كانت نموذجاً حياً يفري بالاحتذاء .

ومن الطبيعي في العقود الأولى من القرن العشرين أن يكون أحمد شوقي ، وهو أمير شعراء عصره ، وملء سمع جيله وبصره موضع احتفاء الذين عاصروه من الأديباء والشعراء ، وأن تغدو قصائده التي كان يطلع بها بين العين والعين على الملا قبله الأنظار ومعط الإعجاب . لقد نظم شفيق في وقت مبكر من حياته قصيدة سينية قال فيها (٦٦) :

خاطر مصبح وآخر ممسي ذكراني السيوف من عبد شمس
ما نسيت العهد منهم ولكن موجة الدهر بالشدائد تنسي

وهي من طينة سينية شوقي التي كان قد نظمها في الأندلس منفياً عن وطنه (٦٧) :

اختلاف النهار والليل ينسي اذكرا لي الصبا وأيام أنسي

وشرقي نفسه أيضاً يمارض فيها سينية البحتري الدائمة :

صنت نفسي عما يدنس نفسي وترفعت عن جداً كل جيس

ولعل مشاعر الهم والغربة هي القاسم المشترك بين الشعراء الثلاثة . ونحن نرجع احتذاء شفيق الشوقي دون البحتري لتشابه ظروف الشعارين وأحوال بلديهما مصر والشام ، إضافة الى التشابه بين ألفاظ الشعارين ، وهذا جلي أيضاً في قول شوقي :

وعظ البحتري ايوان كسرى وشفتني القصور من عبد شمس

ثم توفي الملك الهاشمي فيصل بن الحسين ، وكان للعرب معقد أمل وموئل رجاء ، فرثاه الشاعر جبيري بقصيدة قال فيها (٦٨) :

أرايتم والملك في عنفوانه يتهادى على شباب زمانه

وترى الشرق في التفاف هواه من ربا جلق الى بغدادانه

وحدة في الشعور هيهات ما يطوي سداها الزمان في دورانه

فنسق هذه الأبيات جار على غرار قصيدة الشاعر أحمد شوقي التي القاها بالقاهرة سنة ١٩٢٧ ، حين تنادى شعراء العرب الى تكريمه ومبايعته بامارة الشعر في مهرجان حافل . وقد ألقى شوقي يومئذ في تلك التظاهرة الأدبية القومية قصيدة أعدها لهذه المناسبة مطلعها (٦٩) :

مرحبا بالربيع في مهرجانه وبأنواره وطيب زمانه

ومنها قوله :

يا عكاظا تالف الشرق فيه من فلسطينه الى بغدادانه

قد قضى الله ان يؤلفنا الجرح وأن نلتقي على اشجانانه

فنظرة مقارنة فيما صدر عن الشعارين شوقي وجبيري تبين بجلاء تشابهاً بين قصيدتيهما من خلال ألفاظ بمينها ، فضلاً عن التماثل في الوزن والقافية .

وفي أثر مصرع الزعيم السوري فوزي الفرزي قامت البلاد لتشيعه واستنكار اليد الأثيمة في تدبير قتله ، كما بادر الشاعر شفيق جبيري الى رثائه بلوعة (٧٠) :

لبست دمشق من الغطوب برودا ومشت على هام الغطوب وثيدا

بدمي وروحي الناهضين على الحمى الطالعين على العرين أسودا

الزاحضين الى القيود وملؤهم عزم يحل سلاسلا وقيودا

أبت المكارم أن تذل رقابهم وأبت أمية أن تكون عبيدا

وإذا تجاوزنا المضمون الشعري في الأبيات بدت لنا هذه القصيدة محتذية في البحر والروي قصيدة أمير الشعراء أيضاً حين قال (٧١) :

بأبي وروحي الناعمات الفيدا الباسمات عن اليتيم نفيدا

وعلى هذا الصعيد أيضاً نقع في شعر شفيق جبري على قصيدة عنوانها (ربيع الحياة) استهلها بقوله (٧٢) :

انذب صباك وقل عليه سلام ذهبت بطيب حياتك الايام
واها لايام الصبا كيف انقضت حسناها فكانها احلام

وهي تذكر بقصيدة مشابهة لأحمد شوقي من حيث وزنها وقافيتها وبعض الفاظها ، مطلعها (٧٣) :

تاج البلاد تحية وسلام ردتك مصر وصعت الاحلام
كما تذكر بقصيدة أخرى لأبي نواس مطلعها (٧٤) :

يا دار ما فعلت بك الايام ضامتك والايام ليس تضام

وقصيدة أبي نواس هذه هي التي احتذاها الشاعر شمس الدين الكوفي في رثاء بغداد المنكوبة حين اجتاحتها التتار :

عندي لأجل فراقكم الام فالام اصذل فيكم والام

وثمة احتمال كبير في أن يكون شفيق جبري قد تطلع الى قصيدة أبي نواس هذه ورغب في النسخ على منوالها لقدما وشهرتها وجمالها . ومع ذلك يبدو لنا أن قصيدة أخرى قد تكون موضع إعجابه ولعلها الأشهر ، فملقت بنفسه وسرت بعض الفاظها وتشبيهاتها في أبياته ، انها قصيدة أبي تمام التي يقول فيها (٧٥) :

اعوام وصل كان ينسي طولها ذكر النوى فكانها ايام
ثم انقضت تلك السنون واهلها فكانها وكانهم احلام

فاذا تركنا التماثل في البحر الروي بين القصيدتين تجلت لنا كلمات القوالي (أيام واحلام) وقد تكرر بعضها لدى الشعراء ولا سيما من خلال التشبيهين المتوازيين أيضاً في الشطر الأخير لكل من القولين .

ويبدو أن رغبة شفيق جبري في الاحتذاء قد استبدت في نفسه حتى باتت تشمل السالفين من الشعراء القدماء وأيضاً البارزين من المعاصرين . ولعل ما لمسه في نفسه من طاقة واقتدار على مجازاة أولئك الشعراء في أروع أشعارهم قد حفزه إلى المضي في هذا المضمار إلى أبعد مدى . أنه يتتبع حركة الشعر في عصره ويحرص على الاستفادة من كل ما تنطوي عليه من معطيات الجدة والطرافة والابداع ، فيحرص على الاقتراب منها والتشبع بها .

قرأ الشاعر يوماً في جريدة « الاهرام » وهو يانع قصيدة للاديب المصري مصطفى صادق الرافعي عنوانها « ترقيص طفلة » فراقته ، ومطلعها :

نبتى السورد على فلتك كسفت السورد والفلا

وفي ذلك يقول (٧٦) : « وقد وقع مني هذا الطرز من الشعر موقعاً حسناً ، فجزيت على هذا الأسلوب ، فكانت قصيدتي (مناهة طفلة) (٧٧) :

« وميض البرق من ثفرك فديت البرق والثغرا »

وكان الشاعر قد نظمها عام ١٩٢٣ وهو ما زال في مرحلة الشباب . ويضيف الشاعر جبري إلى ذلك في هذا الصدد قوله ان قصيدة الرافعي هذه بدت له من خفاف الشعر على غرار ما كان يطلقه أبو الفرج في كتابه (الأغاني) من عبارة « الغناء الخفيف » الذي يقارب في رأي الشاعر ما نسميه في عصرنا بـ (الملقاطيق) . وهذا ما حفزه إلى نظم قصيدة ثانية مهتدياً بمنحى الرافعي أيضاً أسماها « أغنية المنلول » ومطلعها (٧٨) :

أنا يا طير مفلول متى أنجو من الفل

كما حفزه ذلك أيضاً إلى نظم قصيدة ثالثة مطلعها (٧٩) :

غن يا طير لي ولك سلم القلب أم هلك

وكل هذه القصائد الثلاث قد نظمت خلال مدة واحدة وتمكس بقوة مرحلة الاحتذاء وطور التكون في حياة الشاعر .

وإذا ما انطلقنا إلى صعيد آخر ربما راقنا قصيدة رشيقة الوزن عذبة القافية رثى جبري من خلالها زعيم مصر سعد زغلول اثر وفاته عام ١٩٢٧ ، وكان الشاعر شديد الإعجاب بزعامته (٨٠) :

نم في ظلال الغالدين جبار مصر على السنين

في اللب من حرم القلو ب وفي الصميم من العيون

المبقرية من شمالك والغلود عن اليمين

يا سعد كل في الكنانة باسمك الأعلى يدين
عقدوا القلوب على هواك مدلهين مولهين
قتل الحنين نفوسهم والنفس يقتلها الحنين
وإذا نفيت عن المربع ثار (بالبيت) الحنين

فخيوط هذه القصيدة تبدو لنا منسوجة على منوال قصيدة جميلة تماثلها في الشكل سبق أن نظمها الشاعر نسيب عريضة (٨١) أحد أعلام الأدب المهجري في الولايات المتحدة الأمريكية ، وهي معروفة باسم « النفس » ، وفيها استوحى نظرات الفيلسوف ابن سينا في النفس فقال :

يا نفس ما لك والآن تتألمين وتؤلمين
عذبت قلبي بالحنين وكتمته ما تقصدين

ولي ظننا أن هذا النموذج المهجري - إذا صح لدينا تأثر شاعرنا به - ربما كان الوحيد الذي ترك ميسمه على شعر شفيق جبري ، إذ لم تذكر ربوع تلك المهاجر القصية تعرف في ذلك الجيل شعراء كباراً جديرين بالاهتمام ، ماعداً أيليا أبو ماضي ونسيب عريضة والشاعر القروي (٨٢) . وهؤلاء من جيل شفيق جبري ويكبرونه بنحو عشر سنين . ومع أن اتصال المشرق بأدب المهجر كان ضئيلاً ومحدود الأثر بسبب بعد الشقة وضمف التواصل فان قصيدة « النفس » وبضع قصائد أخرى من الشعر المهجري حظيت بالذويوع وكان لها بين متأدبي الوطن صدى استحسان واسع .

من أبحاث د. محمد عبد المنعم

٨

ولكن ما بالنا نمضي مع الشاعر جبري بعيداً ونتقصى جذور قصائده لدى أعلام الشعر العربي في الغابر والحاضر ، وعلى جانبيه ينابيع ثرة تفيض بها قرائح معاصريه في ربوع الشام وتضع أمام شاعريته المتفتحة نماذج فنية عذبة تغري بالاحتذاء . ونحن نجنح الى الاعتقاد بأن الشاعر جبري وجد ضالته منذ بداية الطريق في الشاعر خير الدين الزركلي .

ومن الطبيعي أن يشتد نزوع كل شاعر الى المعارضة على نحو ملح في طور حديثه ومرحلة تكوينه ، فهو حينئذ يفسد دؤوباً في شق طريقه نحو الشهرة وتحقيق الذات ، حريصاً على مجاراة المجيدين في ميدان المعطاء ومضمار الابداع . ولم يشذ الشاعر جبري عن هذه القاعدة السائدة ، فهو يحدثنا عن هذا الموضوع بجلال حين يقول (٨٣) :

« أعجبت في أول عهدي بالشعر بثلاثة شعراء : خير الدين الزركلي (٨٤) ، والشيخ رضا الشيببي (٨٥) ، والشيخ فؤاد الخطيب (٨٦) . فاذا عمل خير الدين قصيدة كنت أبادر الى معارضته . وأذكر أن أول قصيدة عارضته بها قصيدته في رثاء شهداء العرب (٨٧) :

نعي نادب العرب شبانها فجدد بالنعي أحزانها

فقلت في قصيدتي في ثورة العجّاز (٨٨) :

مروج دمشق وغيطانها سقتك السعائب هتانها

ولما قال أبياته (٨٩) :

لا التاج ينفعه ولا استقلاله ان لم يحل وثاقه وعقاله

« قلت بعد أسبوعين (٩٠) :

سنت مسالكه فضاك مجاله واهل له فمتى يحل عقاله

« وأما الشيخ رضا الشبيبي فانه عمل قصيدته :

فتنة الغلق وقينا الفتنا باطل العمد ومكذوب الثنا

« فمارضته بقصيدتي (٩١) :

علموه كيف يعنوا فعنا وثنوه عن علاه فانثنى

« ولما قال الشيخ الشبيبي قصيدته :

ببغداد اشتاق الشام وما أنا الى الكرخ من بغداد جم التشوق

« قلت قصيدتي (٩٢) :

أحن الى بغداد من أرض جلق وأسأل أهل الشام عن كل معرق

ومما يذكره الشاعر جبيري في هذا الصدد قوله أيضاً (٩٣) :

ولست أذكر اني عارضت الشيخ فؤاد الخطيب بشيء من الشعر غير اني كنت معجبا
بقصيدته في الثورة العربية :

لمن المضارب في ظلال الوادي ريانة العنبات بالوراد

« ولا يبعد اني لما عملت أبياتي (٩٤) :

يا ظبية عرضت لنا بالوادي حياء تعذر وثبة الارصاد

« أخطرت ببالي قصيدته هذه ... »

على أن الشاعر الأثير لدى شفيق جبيري من بين هؤلاء الشعراء الثلاثة الذين خصهم
باعجابه هو خير الدين الزركلي . فقد أعجبه منذ حداثة أشد الإعجاب ، بل كان مفتونا
بشاعريته الى أبعد مدى . ويبدو لنا أن هذا التقدير تجاوز شعر الزركلي الى شخصيته
نفسها التي بدت لشفيق جبيري منطوية على كل الفضل . فخير الدين هو الذي أخذ بيد

شاعرنا ناشئاً وأثنى على ذوقه ومحفوظه ، حين أنشد على مسمع من صفوة رجال الأدب
أبياتاً للبحثري كان قد اختارها جرياً على عادة تلك (الجامعة الأدبية) كل أسبوع (٩٥) .
وحين نظم شفيق جبري قبل ذلك إحدى بواكيره (٩٦) :

أودى المنون بواحد الأحاد وعدت على ربع الكرام عوادي

معارضاً بها دالية الشريف الرضي في رثاء صديقه الكاتب الصابي ، وبلغت أبياته
مسمع خير الدين الزركلي ، أبدى استعسانه لها وأعجابه بها ، وتمنى لو عرف صاحبها .
وكان أن سمى خير الدين إلى شفيق مهنتاً ، وهكذا كانت تلك القصيدة سبب تعارفهما
واتصال المودة بينهما . ثم وجد شفيق جبري وهو يافع في شخصية الزركلي أيضاً ذلك
الصديق الناصح والمعلم المرشد والأخ المعطوف الذي دأب على تشجيعه ودفعه في مضمار
الشعر ، وقد قال خير الدين له مرة (٩٧) : « اعمل لنا قصيدة أخرى ، اكبت بها حسادك » .
وحين فرغ شفيق من نظم أبياته أخذها منه الزركلي ونشرها له في جريدة « سورية » .
وشتان ما كان من الزركلي في هذا الصدد مثلاً وما كان من الأديب نخلة زريق الذي علق
على قصيدة عرضها عليه شفيق جبري فقال (٩٨) :

« لا أجد فيها مأخذاً من مأخذ الصرف والنحو واللغة ، ولكنني أنصح لك أن تترك
الشعر » .

وهذا الإعجاب المتعظم بشخصية الزركلي وبشاعريته مما قد دفع الشاعر جبري
دون ريب في طريق التشبه به والنسج على منواله ومعارضته في كثير من أشعاره ، حتى
غدا بالنسبة إليه بمنزلة المثل الأعلى . حتى أن ذلك النزوع لدى شفيق تجاه الزركلي بدا
لبعض أدباء ذلك العهد جلياً من خلال ما كان ينظمه جبري من أشعار . وقد كتب في ذلك
أحمد شاعر الكرسي صاحب جريدة (الميزان) قانلاً في معرض إعجابه وإشادته بالشاعر
الناشي (٩٩) :

« ان الشاعر شفيق جبري ينتقي الفاظه ويعنى برصفاها ، يقلد بذلك خير الدين
الزركلي ، ويسير على سننه » . وعندي أنه سيصير في عالم الأدب إلى منزلة يحسد عليها » .

والحق أنه ليس من المسير على الناظر في شعر شفيق جبري أن يتبين في خلاله ظلاً
لغير الدين الزركلي يلوح عبر قوافيه بين العين والعين . فقصيدته الشاعر جبري التي
رثى فيها سعد زغلول بقوله في مطلعها (١٠٠) :

نم في ظلال الغالدين جبار مصر على السنين

والتي بدت لنا مقاربة لقصيدة نسيب عريضة في « النفس » ، هذه القصيدة ذاتها
مشابهة في الوقت نفسه لقصيدة خير الدين الزركلي التي مطلعها (١٠١) :

صبر العظيم على العظيم جبار زمزم والعظيم

ومن أمثلة هذا التأثر الجلي قول الشاعر جبري في مراثيته « رمز النضال » التي نظمها في اثر وفاة أحد أعلام الوطنية في سورية ومعلمها (١٠٢) :

الربع ربعي والبطاح بطاحي فاذا بكيت فقد بكيت جراحـي

فهذه القصيدة منظومة على غرار قصيدة دائمة للزركلي عنوانها « بين الدم والنار » ومعلمها (١٠٣) :

الأهل أهلي والديار ديارـي وشعار وادي النيربين شعاري

وما تجدر ملاحظته أن المهد بين القصيدتين يقارب ثلاثين عاماً ، وفي هذا ما يدل على أن الشاعر جبري ظل ينظم أشعاره على هدي الزركلي حتى في مرحلة نضجه وفي طور اكتماله .

ولم يكن الشاعر جبري يجد أي حرج أو غضاضة في الاعراب عن اعجابه بالزركلي وتقديره لشاعريته حتى بعد أن بلغ مرحلة النضج وتحقق لديه ما يصبو اليه من شهرة . وهذا شعور طيب ينطوي على نبل ووفاء . وكان بعض أصدقائه يلومونه على صراحته وجهره بمثل هذا الاعتراف . ومن هذا القبيل قوله وهو في الستين من عمره والزركلي عهدئذ يسمع ويرى (١٠٤) : « ان خير الدين شاعر ملء لحمه وعظمه ودمه . انه شاعر ملء روحه وقلبه . » .

وقد ردد الشاعر جبري ما يشبه هذا الكلام بصوت متهدج بعد نحو عشرين عاماً أيضاً على ملأ من الأدباء وهو شيخ هرم ، حين رثى الزركلي الفقيدهمارة في حفل تأبيني حاشد (١٠٥) . « قلمنا شهد شاعر بشاعرية شاعر آخر سواء على غرار ما كان من شأن جبري مع الزركلي . »

كل ذلك يفضي بنا الى القول انه كان للشاعر خير الدين الزركلي حيز كبير في قريحة شفيق جبري لم يملأه شاعر آخر ، وان تأثيره في تكوين شاعريته كان بعيد المدى . وليست معارضات جبري له ، ما بطن منها وما ظهر ، سوى جانب من جملة هذا التأثير .

- ٩ -

ولعلنا الآن ، بعد ما قدمناه من شواهد جمعة خلال هذه الدراسة المقارنة التي سمت الى الكشف عن طبيعة شعر الشاعر شفيق جبري ورصد موقعه بين من تقدموه من الشعراء في القديم والحديث ، قد يبدو بوسعنا أن نخلص بعد ذلك الى تبين مفهوم أوضح لظاهرة المعارضة في الشعر العربي .

لا بد لنا أول الأمر من التأكيد على مقولة أساسية في هذا الصدد ، وهي أن حرص الشاعر العربي المجهود على معارضة ما يروقه من أشعار الآخرين ما هو الا دليل بارز على اقراره بفضلهم واقتناعه بجودة أشعارهم . كما تنطوي هذه الظاهرة في الوقت نفسه على سرور الشاعر بالتحليق في فلك سابقه ، واغتيابه بالسير في مواكبهم .

ان الجنوح الى المعارضة من حيث الأساس ما هو الا تطبيق واع لرغبة الاحتدام العارمة التي تمتلئ في نفس الشاعر ، واللهفة على أن يطلق لقريحته العنان في حلبة المبدعين من الشعراء . اذ المعارضة في أصلها نزوع تقليدي عريق في تاريخ الشعر العربي ، جرى عليه الشعراء منذ سالف العصور ، وكان انبعاث المعارضة من جديد ، خلال المصور الحديثة ، ظاهرة طبيعية أيضاً ، تبعاً للارتباط الشعوري العميق بين من يعرفون بالمرعيل الأول من الشعراء وأتباعهم وبين فحول الشعر العربي في العهد الماضية .

وهذه المعارضة ، باعتبارها لدى الشاعر مظهراً نفسياً ومنحى فنياً معاً ، انما تصاحب عادة مرحلة الاستظهار والحفظ أو تعقبها ، ولكنها لا تكاد تفارقها أو تنفصل عنها .

ومن جهة أخرى فان مسألة المعارضات الشعرية ، كما هو شأن السرقات الأدبية ، وسائر ما يتصل بقضايا التأثير والتأثر في الأدب ، هي قضية شائكة وذات مزالق في النقد الأدبي ، اذ تنطوي على جوانب من الشك ، وقد يعترضها الخطأ . وهي في هذا المجال كما هو الحال في كثير من المعارف الاجتماعية أو الانسانية قد لا تفضي دوماً الى نتائج يقينية حاسمة ، ولا سيما اذا لم تتوافر لها كل المعطيات المنشودة . وعلى ذلك فان ما أوردناه من معارضات انما يغلب عليه التخمين ولا سنيل فيه دوماً الى اليقين . وان تشارك شاعرين في وزن واحد وقافية معددة لا يعني أن أحدهما حذا حذو الآخر أو جراه أو عارضه والا كان علينا أن نرجع كثرة بالغة مما نظمته الشعراء الى قرائح سوامهم .

وبوسننا أن نقدم مثالا على ذلك قصيدة لشفيق جبري قد تشاركها في حالها قصائد أخرى له مما سبق لنا عرضه ومقارنته بأشعار مشابهة . لقد نظم شفيق جبري قصيدة وطنية أسماها « ذكرى الشهداء » واستهلها بقوله (١٠٦) :

دمشق الشام هل نفذ القضاء فزلزلت الكواكب والسماء

فنحن واجدون على سبيل المثال قصيدة قديمة بهذه الملامح نفسها للشاعر المخضرم حسان بن ثابت قالها في مدح النبي محمد ﷺ ، ومطلعها (١٠٧) :

عفت ذات الأصابع فالجسواء الى عذراء منزلها خلاء

اذ التطابق تام على صعيد الوزن العروضي وهو البحر الوافر ، وأيضاً الروي وهو روي الهمزة المضمومة . ولكن هل يعني ذلك أن شفيق جبري قد نهج نهج حسان بن ثابت بعد أن راقته قصيدته فاستمار بحر وقافيته ؟ أو أن ذلك منه كان مصادفة دون أن تخطر في باله قصيدة حسان وأن التلاقي بين القصيدتين كان أمراً ظاهراً عارضاً ؟ الحق ان كلا الأمرين محتمل الوقوع . واذا كانت ثمة قصائد أخرى على هذا الفرار لشعراء سالفين تقدرسوا شفيق جبري ، فما موقف الناقد تجاهها ؟ كل هذا يبين صموبة البت في مثل هذه الأحوال . ومع ذلك ثمة الآن ما يمكن اضافته في صدد هذه القصيدة لجبري ، وهو أنه ألقاها في بهو النادي العربي بدمشق سنة ١٩٢٠ في حفلة تأبين شهداء العرب الذين قتلهم جمال باشا التركي في خلال الحرب العالمية الأولى . والذي يعيننا هنا أن الشاعر شفيق جبري كان يوم

نظم قصيدته في نحو العشرين من عمره ، وأنها كانت المرة الأولى في حياته التي يلقي فيها شعراً في مجتمع عام (١٠٨) . وهذا يرجح بطبيعة الحال عيش الشاعر يومئذ في جوار الأقدمين وحرصه على معارضتهم والتشبه بهم .

لقد تساءل الشاعر شفيق جبري نفسه عن شأن هذه الظاهرة ، ظاهرة المعارضة لديه بقوله (١٠٩) : « ... فما معنى المعارضة في ذهني ، ولماذا كنت أعارض بعض الشعراء ؟ اني لا أجد في هذا الأمر غير سر واحد ، فقد كنت ممجياً بشاعرية الذين عارضتهم ، ممجياً بأذواقهم وموسيقاهم . كنت أرى تقارباً في فننا وأذواقنا ، فإذا قرأت شعر أحدهم تهيجت النفس فاستمدت لمعارضته ، منقادة الى ذلك بمجرد هذا التقارب ... ان أذواق الشعراء تتألف بالتعارف ... وما التعارف في هذا المقام الا تقارب الفن والمذوق والموسيقى . »

وفي رأينا أن الشاعر جبري كفانا وكفى النقد عبء التخمين والافتراض حول هذا الموضوع . اذ أننا لا نغول كثيراً على الاصطلاحات المتعددة في هذا الصدد مثل : الاستيحاء أو الاستلهام أو التقليد أو الاحتذاء ... لأنه من المسير تبين الحدود بين هذا المعنى أو ذاك في الشعر . ولنا في ذلك مثال بارز في باب السرقات الشعرية لدى النقاد العرب في القديم ، أي في موضوع التأثير والتأثير ، حين أخذتهم الحيرة تجاه نماذج تعبيرية جمّة ، ومتفاوتة الأحوال في هذا المجال ، وكان عليهم في نهاية الأمر ايجاد مصطلحات كثيرة متقاربات الدلالة بلغت في عددها المشرات عساها توازي درجات السرقات البادية والبالغة الكثرة في هذا المجال الذي يكاد يكون من المحال ضبط حالاته واستيعاب جوانبه .

كذلك يكاد يكون من المتعذر على الباحث في هذا الصدد أن يعتمد الى تقسيم حياة الأديب الى أطوار حاسمة أو الى مراحل جازمة ، بقصد تبين حدود التقليد والاحتذاء وطور الاستلهام والاستيحاء وما الى ذلك ... وإذا كان هذا ميسوراً في مجال العلوم والمعارف التي تبدأ عادة بمرحلة التلقي والتعرف على منجزات السابقين ، فان ذلك المطلوب يبدولنا في مجال الفنون والآداب بعيد المنال . اذ كثيراً ما تتفجر الموهبة في الشعر أو الموسيقى لدى المرم على نحو يكاد يكون مفاجئاً ، وبشكل يكاد يكون كاملاً . وهذا هو النبوغ المبكر الذي نجد له أمثلة كثيرة لدى سائر الأمم في غابرها وحاضرها . وبوسعنا أن نذكر من هذا القبيل في شعر العرب أبا تمام وأبا الطيب وأبا العلاء ... حتى ان من الشعراء من يتراجعون في فنهم لدى اكتمالهم عما كانوا عليه في صدر شبابهم ، حين تخبو لديهم وقدة العاطفة وتخفت فيهم حدة الشهور .

والمعارضة نفسها أمر نسبي لا يعني بصورة مطلقة عملاً محدداً ذا سمات ثابتة ، كما انها ليست بالضرورة شكلاً من أشكال المحاكاة . وفي الوقت نفسه فان الشاعر المعارض ليس بالضرورة أيضاً أقل شاعرية من الشاعر الذي يضعه في مواجهته ، أو أن شعره في منزلة أدنى من شعره . كذلك ليس من المعتمد أن يكون الشاعر السابق أشعر من اللاحق . ومثال ذلك أحمد شوقي حين عارض بعض الشعراء السالفين ، ولا سيما من عاشوا في عصور الانحدار ، وكان هو أشعر منهم ، وقد سبقهم في كثير من قصائدهم فسبقهم .

والفصل في هذا المجال هو النقد التحليلي الدقيق الذي يعتمد على الموازنة بين الممثلين الأدبيين المعنيين .

وإذا كان هذا شأن الممارسة في الشعر فهي لا ترتبط اذن بمرحلة معينة من حياة الشاعر بل قد تصاحبه في سائر مراحل حياته .

ولما كانت اللغة في الوقت نفسه ، وفي جملتها لغة الشاعر ، شيئاً مكتسباً ، غدا في وسعنا القول انه لا يبعد أن تطل في بعض قصائد الشاعر ، أي شاعر ، جمل بل أشرط تسربت الى قريحته من شاعر سواه ، فرقدت حيناً من الزمان في ضميره ، ثم فاضت على لسانه دون أن يشعر بالذي نه من اللفظ والذي ليس له أصلاً . اذ كثيراً ما تختلط عبارات المرم بمعارف أخرى حفظها لغيره ، برغم امتداد الزمان وانسباط المكان وانقطاع الأواصر . وتثير ما يحدث التداخل بين هذه المعارف وتلك ويختلط بعضها ببعض ، فلا يستطيع التمييز بينها . وقد فعل النقاد القدامى الى امكان وقوع ذلك في الأدب ، ولا سيما حين تكون اللغة مشتركة والبيئة واحدة والأحوال متشابهة ، وهذا ما كان لدى بعض كبار الشعراء الجاهليين الذين تقاربت ألفاظهم وتداخلت عباراتهم ، حتى كادت تبلغ حد التماثل . مثال ذلك قول امرئ القيس في معلقته :

وقوفاً بها صبحي عليّ مطيئهم يقولون لا تهلك أسي وتجمّل

وقول طرفة بن العبد في معلقته :

وقوفاً بها صبحي عليّ مطيئهم يقولون لا تهلك أسي وتجلّد

وهذا التشابه الشديد ، على غرابة أمره ، لاحظته النقاد العرب قديماً ، ولم يجدوا فيه وفي أمثاله ضيراً ، بل انهم عدوه أمراً قديقاً في الشعر ، وظاهرة قد تعرض في الأسلوب ، وهذا ما كانوا يسمونه « الموارد » (١١٠) ، أو ما نسميه أيضاً توارد الخواطر ، أو وقوع الحافر على الحافر . وانه لما يروى في هذا الصدد أن بعضهم استغرب في الماضي صدور ذلك الأمر عن شاعر كبير مثل طرفة وتجاه شعر ذائع طاملاً لامس مسامع العرب كشعر امرئ القيس . فأتوا طرفة ، واستحلفوه حول جلية الأمر ، فاقسم أنه لم يسمع قط بذلك البيت ، وحينئذ أحسنوا به الظن ، وعدوا شعره من باب الموارد .

أليست اللغة في جملتها ظاهرة اجتماعية مكتسبة ، يبدأ الوليد برضاها مع لبن أمه ، ثم ترفدها من خلال مجتمع الأسرة الصغير ، ومن ثم سائر المجتمع الكبير ، عناصر جديدة تتنامى مع الأيام ، وتغدو رصيذاً غنياً لدى الانسان ، هذا الحيوان الناطق . . ولو كان بوسع أحد أن يرجع كلام المرم الى مصادره وأصوله الأولى ، ويرده الى أصحابه المعنيين ، لهاله ألا يبقى بين يديه سوى النذر اليسير .

ومن المجهود أن هذه الظاهرة تشدد في طور التفتيح والحدثة ومرحلة التقليد والاحتذاء ، حين تمضي شخصية الأديب في طريق الاكتمال والنضج . يضاف الى ذلك أن الذاكرة تكون غضة في طور الصبا شأنها كشأن الأرض العطشى ، إذ تكون حسنة التقبل للماء سريعة التمثل له .

ومجمل القول أن الشاعر المعارض حين يؤثر لنفسه إطاراً يماثل ما وجده لدى شاعر آخر ، فيختار لنفسه وزناً يعينه يعجبه وقافية يعينها تروقه ، إنما يقوم في محاولته هذه بنوع من التجريب الرفيع ، ويعمد الى اختبار مدى قدرته وإبداعه في مضمار الفن ، بل أنه يمارس نمطاً من التصدي الأدبي يطمح من خلاله الى تحقيق ذاته وإثبات جدارته . أنه في هذا الصدد أشبه بالفارس المعلم الذي يتيه بشخصيته ويمتد بمهارته ، فيعمد أيضاً الى اختيار سلاح يعادل سلاح من يباريه ويمائله . فكما أن ذلك السلاح المقابل لا يقلل من شأن المبارز المتصدي ، فإن النظم أيضاً على نسق شعري معين لا يضر الشاعر ولا يحط من قدره ، إذ ليس البحر العروضي أو القافية وقفاً على شاعر بعينه وحكراً له . وكما من وزن بعينه تم عليه نظم أروع الشعر وأسخفه ما .

إن العمدة كلها في الساعد المبارز وبراعة صاحبه ، كذلك الشأن كله في اقتدار الشاعر ومبلغ مهارته .

ولعل ظاهرة المعارضة في تاريخ الأدب العربي من أبرز الظواهر التي تميز هذا الأدب من سائر الآداب . وهي لا تعني دوماً الاحتذاء والتقليد بقدر ما تعني المباراة والمنافسة . بل أنها قد تعني في بعض الأحيان التحدي والمبارزة ، كما كان شأن أشعار النقائض لدى الشعراء المتهاجين في العصر الأموي . فلا غشاشة على شاعر أن يروقه وزن أو تعجبه قافية فيعمد الى صوغ قصيدته على مثال سابق ، ويبقى في الوقت نفسه محتفظاً بذاتيته . وهذا ما درج عليه كثير من الشعراء في مستهل العصر الحديث ، من مثل محمود سامي البارودي وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم في مصر ، وجميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي ، وعبد المحسن الكاظمي في العراق ، وخير الدين الزركلي وخلييل مردم وشفيق جبيري في الشام .

وسواء أكان الشاعر جبيري من خلال الأشعار المتقدمة قاصداً الى معارضة الشعراء أحياناً أم كان ذلك منه عفو القرينة في أحيان أخرى ، فإن هذا التشابه بين بعض قصائده وقصائد الشعراء السالفين إنما ينم على تأثير الشاعر بالذين تقدموه تأثيراً واسعاً ، تبعاً لطول معاشرته لهم وامتداد عيشه في جوائهم . وطبيعي لدى شاعر مثل شفيق جبيري ، تشبّع بتلك النماذج الأدبية الأصلية في الشعر العربي ، أن تختلط المسالماً أحياناً كثيرة بين شعره وشعر الأقدمين ، وأن تبدو مياسهم جليلة في قصائده ، بعد أن امتزج أسلوبه بأسلوبهم امتزاج الماء بالراح ، فإذا هو يتصرف على هذا الصعيد ويمتدح من معينه ما طاب له سواء أقصد الى ذلك أم لم يقصد .



والشاعر شفيق جبري ، وإن لم يسع عامداً على الدوام الى معارضة الآخرين والنسج على منوالهم في كل حين ، إلا أنه دأب على مجاراتهم في طبيعة أساليبهم حتى غدا وكأنه واحد من فعولهم . كما كانت له في الوقت نفسه خصوصيته ومنحاه فيما عدا ذلك ، تبعاً لذاته الفنية المتفردة من جهة ولموثرات بيئته وعصره من جهة أخرى .

ولعله بوسننا ، في خاتمة المطاف ، أن نرجع معظم ما لمسناه في شعر جبري من احتذاء وتقليد واستلهام ومعارضة . . . وما الى ذلك من درجات التأثير الفني ، الى معنى واحد عريض هو الانجذاب ، انجذاب الشاعر جبري الى روائع الشعر العربي .

ولكن ما درجة هذا الانجذاب ، ومن ثم ما طبيعته ؟ انه في واقع الأمر لم يكن في جميع الأحوال مطرداً أو جارياً على نسق واحد .

كذلك ما طبيعة هذا الانجذاب ، ومن ثم ما هي درجته من القرب أو البعد تجاه الأعمال الأدبية السالفة ؟

لا بد في بداية الأمر من التقدير أن هذا الانجذاب لم يكن لدى الشاعر على الدوام ارادياً ومتصوفاً . ومن جهة أخرى ، فإنه لم يكن في جميع الأحوال مطرداً وجارياً على نسق واحد ، فمدى الاقتراب أو الانجذاب في قريحه جبري تجاه قصائد الشعراء في هذا المجال الرحيب كان في الحقيقة متفاوتاً . فهو حيناً لا يكاد يتمدى نطاق الاستيحاء والملازمة الرفيعة ، وهو حيناً آخر قد يبلغ في اقترابه من قصائد السالفين حد الالتعاط ويتجلى في المعارضة الجلية .

وليس لانجذاب قريحة شفيق جبري ، في كل حال ، الى تلك القصائد السالفة سوى دلالة واضحة على حقيقة واحدة ، وهي أن هذا الشاعر الحديث أثر التحليق خلال قصائده في فلك الشعر العربي الأصيل والعيش في رحاب التراث الأدبي العريق ، وأن شعر شفيق جبري ما هو الا مظهر متجدد من مظاهر الكلاسيكية السالفة ، ووجه آخر مشرق من وجوه الكلاسيكية الجديدة التي انجلت عنها النزعة السلفية في الأدب العربي الحديث .

□ العواشي :

- ١ - أنا والشعر ٢ - ٣ ، شفيق جبري ، منشورات معهد الدراسات العليا ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٢ - أنا والشعر ٣
- ٣ - أنا والشعر ٢
- ٤ - النظر كتاب الجاحظ ، معلم العقل والأدب ١٩ ، شفيق جبري ، دمشق ١٩٣٢ .
- ٥ - أنا والشعر ٣
- ٦ - ذيل الشاعر قصيدته في ديوانه بالتأريخ الهجري ٢٦ شوال ١٣٣٦ هـ وهذا يقابل العام ١٩١٧ أو ١٩١٨ ، أي أن الشاعر كان في نحو العشرين من عمره .
- ٧ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ١ : ٢٩٨ - ٣٠٤ . ناصيف اليازجي ، بيروت ١٩٦٤ .

- ٨ - الشعراء الأعلام في سورية ١٩٠ ، د. سامي الدهان ، بيروت ١٩٦٨ ، وانظر الإبيات أيضاً في كتاب شفيق جبري « أنا والشعر » ، وفي ديوانه : « نوح العندليب » ٣١٤ ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٤ .
- ٩ - أنا والشعر ٤٢ ، ديوان : نوح العندليب ١١٧ .
- ١٠ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٣٠٦ ، بيروت ١٩٦٤ .
- ١١ - أنا والشعر ٣٥ - ٣٦ : نوح العندليب ١٠٣ .
- ١٢ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٣٩٦ - ٤٠٠ ، ناصيف اليازجي بيروت ١٩٦٤ .
- ١٣ - كان ذلك يوم ٢٩ أيار ، حين اعتدى المستعمرون على مقر المجلس النيابي بدمشق ، وقتلوا عدداً من رجال الشرطة الذين كانوا يتولون حراسة المبني . انظر مجلة (العربي) عدد أيلول (سبتمبر) ١٩٨١ ، الكويت .
- ١٤ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٣٩٦ .
- ١٥ - نص القصيدة في مجلة « الهلال » المصرية ، عدد أيار (مايو) ١٩٧٢ ، نوح العندليب ٣٤٠ .
- ١٦ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ١ : ١١٨ ناصيف اليازجي .
- ١٧ - أنا والشعر ٥٦ .
- ١٨ - الشعراء الأعلام في سورية ٢٠٩ ، الدكتور سامي الدهان ، دمشق ١٩٦٨ ، وديوان : نوح العندليب ١٩٨٨ .
- ١٩ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٤٢٨ - ٤٣٤ .
- ٢٠ - أنا والشعر ٥٨ .
- ٢١ - أنا والشعر ٥٩ ، ديوانه « نوح العندليب » ٣٠١ .
- ٢٢ - ديوانه « نوح العندليب » ٢١٦ ، وأيضاً : الشعراء الأعلام في سورية ٢١٨ ، الدكتور سامي الدهان .
- ٢٣ - ديوان المزمومات ، لأبي العلاء ١ : ٣٠٦ ، دار بيروت .
- ٢٤ - أنا والشعر ٦ ، ولم ترد هذه القصيدة في ديوان الشاعر « نوح العندليب » .
- ٢٥ - القصيدة في ديوان الشريف الرضي : ٣٨١ ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ .
- ٢٦ - أنا والشعر ٦ .
- ٢٧ - أنا والشعر ٦ - ٧ .
- ٢٨ - ديوان الشريف الرضي ، ٢ : ١٠٧ دار صادر - بيروت ١٩٦٦ .
- ٢٩ - نوح العندليب ١١١ ، أنا والشعر ٤١ .
- ٣٠ - نوح العندليب ٣٠١ ، وقد ذيل الشاعر مراثيته بما يلقي عليها الضوء .
- ٣١ - ديوان أبي فراس الحمداني .
- ٣٢ - ذكرى الشاعرين ، أحمد عبيد ١٩١ .
- ٣٣ - ديوان أبي تمام ، بشرح الطحيط القبريزي ، وتحقيق محمد عبده غزام ٣ : ٣٠٩ دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٣٤ - نوح العندليب ٣٣٥ .
- ٣٥ - أنا والشعر ٣٩ ، نوح العندليب ١٠٥ .
- ٣٦ - انظر المظغة ، وهي أربعة أبيات في ديوان الحماسة لأبي تمام ، بشرح المزدقسي ٣ : ١٢٣٥ ، القاهرة ١٩٥٢ ووردت في أمالي القاسي ١ : ١٥٤ دون نسبة أيضاً ، لكن قائلها هو (عروة بن أذينة) كما في هاشي الأمالي نفسه ١ / ١٥٤ عن شرح الحماسة للشبريزي ، وكما في الأغاني ، والموشح وغير ذلك ...
- ٣٧ - ديوانه « نوح العندليب » ٣٥٨ ، أيضاً : « المجلد العربية » السمووية ٣٣ - ٣٤ ، عدد أيار (مايو) ١٩٧٩ وعنوان القصيدة « بعد الثمانين » ، أي أن نظمها كان قبل وفاته ببضعة أشهر .
- ٣٨ - كتاب الأمالي ١ : ٤٩ أبو علي القاسي ، القاهرة ١٩٥٣ .



- ٣٩ - أنا والشعر ١٧ ، ديوان : « نوح العنديل » ٣٤ .
- ٤٠ - ديوان بشار بن برد ، ١ : ٣٠٦ ، مصر ١٩٥٠ .
- ٤١ - أنا والشعر ٣٦ ، « نوح العنديل » ٤٩ .
- ٤٢ - ديوان جرير ٥٩٣ ، القاهرة .
- ٤٣ - ديوان امر بن أبي ربيعة ٤٢٢ ط ، مصر .
- ٤٤ - نص القصيدة في « المجلة العربية » ص ٣٣ ، عدد أيار (مايو) ١٩٧٩ الرياض . تم نشرت في ديوان نوح العنديل ص ٣٥٨ بعد وفاة الشاعر .
- ٤٥ - الشعراء الأعلام في سورية ١٩٣ ، د. سامي الدهان ، وأيضاً أنا والشعر ٢٠ شفيق جبري ، وأيضاً نوح العنديل ٥٢ .
- ٤٦ - الشعر والشعراء ، ابن قتيبة ١ : ٤٠٤ - ٤٠٥ ت : أحمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٤٧ - نوح العنديل ٣٩٢ .
- ٤٨ - الشواحيات ١ : ١٤٢ ، مصر ١٩٥٠ .
- ٤٩ - أنا والشعر ٩١ .
- ٥٠ - انظر : نوح العنديل ٤١ .
- ٥١ - ديوان الحماسة ، شرح المزدلفي ، الحماسية ٣١٠ .
- ٥٢ - نوح العنديل ٩ .
- ٥٣ - نوح العنديل والشعراء الأعلام في سورية ١٩١ ، سامي الدهان ، بيروت ١٩٦٨ .
- ٥٤ - ديوان ابن هاني الأندلسي ٣٦٥ ، تحقيق د. زاهد علي ، مصر ١٣٥٢ هـ .
- ٥٥ - انظر كتاب : ملاح الشعر الأندلسي ص ٢٧٢ للدكتور عمر الدقاق ، بيروت ١٩٧٥ . أما ابن جبر فهو أبو الحسن محمد بن جبر ، رحالة وجغرافي ومؤلف وشاعر ، كان جواب أفاق غلب عليه وصف رحلاته في الأمصار ، وهاني في حقبة مضطربة كانت الأندلس تعاني خلالها الأمرين من بأس الفرنجة ، فحال ذلك دون عودته إلى وطنه . توفي سنة ٦١٤ هـ ١٢٢١ م .
- ٥٦ - ديوانه (نوح العنديل) ٥ ، وقد أطلق الشاعر اسم هذه القصيدة « نوح العنديل » على كل ديوانه . وانظر أيضاً كتابه « أنا والشعر » ٢٤ - ٢٥ .
- وقد نظم الشاعر قصيدته هذه في ربيع ١٩٢٤ وكان فيما يبدو حزينا بسبب الخسائر في الحب أو نحوه ، أما وطنه الشام فكان ذليلاً تحت حراب الاحتلال .
- ٥٧ - نوح العنديل ٣٠٦ ، أنا والشعر ٤٥ .
- ٥٨ - القصيدة واردة في العديد من المصادر الأندلسية كابن خالان ولسان الدين .
- ٥٩ - ذكرى الشعراء ٥٦٠ ، أحمد عبيد ، وأيضاً : نوح العنديل ١٧٧ ، وأنا والشعر ٥٦ . وكرمة ابن هاني ، أي خمره أبي نواس ، هي تسمية أطلقها شوقي على دارته الجميلة على ضفة النيل .
- ٦٠ - نوح العنديل ٧٣ .
- ٦١ - الشواحيات ٢ : ١٢٧ مصر ١٩٥٠ .
- ٦٢ - ذكرى الشعراء ٥٥٩ ، أحمد عبيد ، دمشق ١٣٥١ هـ ، نوح العنديل ١٨٢ .
- ٦٣ - نوح العنديل ، ١٥٨ ، وأيضاً الشعراء الأعلام في سورية ٢٠٨ ، الدكتور سامي الدهان . بيروت ١٩٦٨ .
- ٦٤ - مجلة المجمع العلمي العربي ، المجلد ١٢ ، الجزء ١١ - ١٢ ، ص ٧٦١ . وذكرى الشعراء ١٩٥ وأيضاً نوح العنديل ١٧١ .
- ٦٥ - ديوان حافظ إبراهيم ١ : ٧٧ ، القاهرة ١٩٣٩ .

٦٦ - نوح المندليب ٩٦ وهي لا تتعدى سبعة أبيات ، ولم يذيلها الشاعر بتأريخ النظم ، غير أن عبارته في حاشيتها :
« قيلت هذه الأبيات في اذاعة القدس » تدل على أنها ربما نطمت في العشرينات أو في أوائل الثلاثينات ، لأنها وجدالية
ولا تشير إلى أية أحداث ...

٦٧ - الشوقيات

٦٨ - نوح المندليب ١٦٥

٦٩ - ديوان الشوقيات ٢ : ٢٤٠ ، مصر ١٩٥٠ .

٧٠ - نوح المندليب ، والشعراء الأعلام في سورية ١٩٥٠ ، وانظر أيضاً تعليق الدكتور سامي الدهان في هذا العدد .

٧١ - ديوان « الشوقيات » ١ : ١٣٩ ، مصر ١٩٥٠ .

٧٢ - أنا والشعر ٤٥ ، نوح المندليب ٣١٨ .

٧٣ - الشوقيات ٤ / ١٠ طبعة بيروت .

٧٤ - ديوان أبي نواس ، ت أحمد عبد المجيد الخزالي ٤٠٧ ، مصر ١٩٥٣ .

٧٥ - ديوان أبي تمام بشرح الطحيط التبريزي ، تحقيق محمد عبده عزام ٣ : ١٥١ ، مصر ١٩٥٧ .

٧٦ - من تعليق الشاعر على قصيدته « أغنية المفلول » و« ترقيص الطفلة » ، انظر نوح المندليب ٨ : ١٠٨ .

٧٧ - أثر الشاعر بعد ذلك لتقصيده عنوان « ترقيص الطفلة » في ديوانه « نوح المندليب » ١٠٧ ، وهو عنوان
قصيدة الرائي أيضاً .

٧٨ - نوح المندليب ٧ وقد نظمها الشاعر سنة ١٩٢٥ .

٧٩ - نوح المندليب ٩ وقد نظمها الشاعر سنة ١٩٢٦ ، وانظر كتابه « أنا والشعر » ٩١ .

٨٠ - مجلة (الناقد) دمشق ، عدد ٣٠ آب (أغسطس) ١٩٣٠ . وانظر كتاب الشعراء الأعلام في سورية ٢١٥ ،
د. سامي الدهان . وأيضاً ديوان : نوح المندليب ١٤٢ .

٨١ - ولد نسيب عريضة في مدينة حمص بسورية سنة ١٨٨٧ ثم هاجر إلى الولايات المتحدة . واستوطن مدينة
نيويورك . وهو من ألمع شعراء المهجر ورواد الصحافة العربية فيه . كما أنه من أعضاء « الرابطة القلمية » التي
صفت أكبر أدباء ذلك المهجر مثل ميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران وإيليا أبو ماضي . توفي سنة
١٩٤٦ .

٨٢ - ولد إيليا أبو ماضي سنة ١٨٩١ ، وولد الشاعر القروي ونسيب عريضة سنة ١٨٨٧ .

٨٣ - أنا والشعر ٩٠ - ٩١ .

٨٤ - ولد في بيروت من أبوين دمشقيين سنة ١٨٩٣ . شاعر مجيد . له ديوان شعر صدر في شبابه بالقاهرة سنة ١٩٢٥
ويضم أشعاره الأولى . ثم صدر ديوانه ، ويضم كامل أشعاره ، في بيروت سنة ١٩٨٠ . توفي في القاهرة سنة ١٩٧٦
وأفضل مؤلفاته كتابه النفيس في التراجم « الأعلام » وهو حصيلة جهود عمره المديد ويتبع في ثلاثة عشر جزءاً .

٨٥ - شاعر عراقي ولد سنة ١٨٨٧ وهو من علماء الشيعة في النجف وعرض في المجمع اللغوي بدمشق . توفي سنة ١٩٦٥ .

٨٦ - ولد فؤاد الطحيط سنة ١٨٨٣ في لبنان . نافل في سبيل القضية العربية خلال العهد العثماني التركي . ولد
لقب بشاعر الثورة العربية التي شبت بزعامة الشريف الحسين بن علي بالحجاز ، وقال فيها أجمل أشعاره ، توفي
سنة ١٩٥٧ .

٨٧ - النظر القصيدة في ديوان الزركلي ١٦٤ .

٨٨ - القصيدة في ديوانه « نوح المندليب » ١٨ .

٨٩ - ديوان الزركلي ٢٢٨ .

٩٠ - القصيدة في ديوانه « نوح المندليب » ٣٧ .



- ٩١ - اورد شفيق جبري في كتابه (أنا والشعر) بتواضع جم هذه الحاشية فقال (ص ٩٠) : « ما اشبه هذا المطلع
بتول شوقي : علموه كيف يجلو فجلا ... »
- ولكنني قلت قصيدتي في ٢٨ شباط سنة ١٩٢١، أي قبل أن يغني محمد عبدالوهاب قصيدة شوقسي .
والقصيدة في ديوان « نوح العنديل » ١٥ .
- ٩٢ - القصيدة في ديوانه « نوح العنديل » وقد اسمها : « بين الشام والعراق » .
- ٩٣ - أنا والشعر ٩١ .
- ٩٤ - القصيدة في « نوح العنديل » ٤٤ ، وعنوانها « طيبة الوادي » .
- ٩٥ - أنا والشعر ٤ - ٥ .
- ٩٦ - لم يرد في ديوان الشاعر « نوح العنديل » ذكر لهذه القصيدة ، على حين اوردها شفيق جبري في كتابه « أنا
والشعر » ٦ .
- ٩٧ - أنا والشعر ٣ .
- ٩٨ - أنا والشعر ١١ .
- ٩٩ - أنا والشعر ٩٣ .
- ١٠٠ - الشعراء الاعلام في سورية ٢١٥ ، الدكتور سامي الدهان ، نوح العنديل ١٤٢ .
- ١٠١ - ديوان الزركلي ، ٧٦ - ٧٩ ، بيروت ١٩٨٠ .
- ١٠٢ - المرحي هو هاشم الاناسي ، الذي انتخب رئيساً للجمهورية في سورية خلال مرحلة التحرر والاستقلال .
انظر القصيدة في كتاب (شاعر وقصيدة) اختيار العماد مصطفى طلاس . وقد نشرت القصيدة في ديوان
الشاعر شفيق جبري بعد ذلك « نوح العنديل » ص ٢٩٥ .
- ١٠٣ - القى غير الدين الزركلي هذه القصيدة في حفل اقامة السوريين في مدينة القاهرة عام ١٩٢٥ استنكاراً لنصف
الفرنسيين مدينة دمشق بالقتال ومعاضدة للثورة السورية ضد الاحتلال . انظر القصيدة في ديوان الزركلي
٢١٠ - ٢١٣ .
- ١٠٤ - أنا والشعر ٩٣ .
- ١٠٥ - انظر كتاب : غير الدين الزركلي علم الاعلام ١٥ - ٢٥ ، دمشق ١٩٧٧ .
- ١٠٦ - نوح العنديل ١٢٥ ، أنا والشعر ٤٩ .
- ١٠٧ - ديوان حسان بن ثابت ٧ ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ . وذات الاصابع والجرء موضعان في جزيرة العرب .
- ١٠٨ - انظر : كتاب : أنا والشعر ٤٩ - ٥٠ شفيق جبري .
- ١٠٩ - أنا والشعر ٩٢ .
- ١١٠ - شرح القصائد العشر ، المتبريزي ، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة ، انظر شرح معلقة امرئ القيس ، شرح
البيت الثاني ، ومعلقة طرفة بن العبد ، شرح البيت الخامس .

المؤلفات العربية في علمي الفلاحة والنّبات

د. محمد زهير البابا

مقدمة :

يقول العالم ديورانت : « اننا نستطيع ان نقول ان التاريخ الانساني يدور حول انقلابين :

- الانقلاب الاول حدث في العصر الحجري الحديث ، فانتقل الانسان من الصيد الى الزراعة .
- والانقلاب الثاني حدث اخيراً ، فنقل الانسان من الزراعة الى الصناعة » .

انتقل الانسان العاقل بالحقيقة من حياة الصيد والقتل الى الحياة المعتمدة على الزراعة في ازمة تتفاوت في القدم من شعب لآخر ، ومن منطقة لأخرى . وتمتد شعوب الشرقين الأدنى والأوسط ، حسب رأي أكثر المؤرخين وعلماء الآثار ، من أقدم الشعوب التي مارست الزراعة ، وأدخلت فيها تقنيات متقدمة ، استفادت منها الشعوب المجاورة لها ، منذ المصور القديمة حتى أوائل العصر الحديث .

دلت الأبحاث الجيولوجية والأثرية على أن بلاد الرافدين كانت مقراً لظهور الانسان العاقل منذ ما يقرب من (١٢٠) ألف عام . وقد اكتشف ، في منطقة تقع بين كركوك والسليمانية ، بعض الهياكل البشرية ، محفوظة داخل الكهوف ، ويعود أقدمها الى ما يقرب من ستين ألف عام .

كما وجد علماء الآثار الفرنسيون ، في موقع مدينة سوس ومدينة لكش ، جنوب بلاد الرافدين ، آثاراً بشرية يرجع عهدها الى عشرين ألف عام قبل الميلاد ، وقد ثبت تاريخياً أن العصر الحجري الوسيط بدأ في بلاد الرافدين منذ الألف العاشر قبل الميلاد . وأعقبه العصر

الحجري الحديث الذي امتد من الألف السابع الى الألف الخامس قبل الميلاد . وفي العصر الأخير بدأ الانسان في بقاع مختلفة يمارس الزراعة وتدجين الحيوانات والطيور .

عثر الباحثون في تل حسوثة ، الواقع بين مدينتي سامراء والموصل ، وكذلك في تل حلف ، الواقع قرب رأس العين شمال سورية ، على بيوت طينية تصود الى ذلك التاريخ ، وتمتاز بيوت تل حلف بظهور القرميد فيها ، الى جانب التماثيل والاواني الفخارية المتقنة الصنع ، مما يجعلنا نظن أن شمال بلاد الرافدين كان في ذلك الوقت أكثر تقدماً من جنوبه .

ولكن منذ الألف الرابع قبل الميلاد تطورت الحضارة في بلاد سومر تطوراً كبيراً ، وخاصة في القسم الجنوبي منه ، فأصبحت المناطق الشمالية متخلفة عن مناطق الجنوب .

ان انتقال الانسان من حياة الصيد والقنص الى حياة الزراعة المستقرة جعله أكثر تماسكاً مع عالمي النبات والحيوان ، وهذا ما زاد من تجاربه وعمق ثقافته ، واضطره لاختراع أدوات تساعد على استغلال الأرض وحماية نفسه من الوحوش . ولما ازدادت لديه الفلال وتنوعت سعى الى تخزينها لوقت الضيق . وكانت بعض الشعوب المجاورة الفقيرة تفزو محاصيل الشعوب الغنية أو تتبادل معها السلع .

يقول المؤرخ جاك بيران « تمود سرعة النمو الثقافي في وادي النيل ووادي الرافدين وحووض الأنديس الى النشاط الاقتصادي للسكان . وقد تبين أن التجارة العالمية هي التي كانت سبب ذلك النشاط » ثم يضيف الى ذلك قوله :

« كان وادي الرافدين ، مركز العالم القديم الاقتصادي ، لأنه يكون الغط الكبير لآسية الامامية ومصر نحو الهند » .

ويقول الدكتور أحمد فخري ، في مقدمة كتاب (من ألواح سومر) : لقد نشأت وازدهرت في كثير من بلاد الشرق حضارات ومدنيات . ولم تكن تلك الحضارات بمنزل عن بعضها ، بل اتصلت وأخذت وأعطت . وكان من أهم تلك الحضارات حضارتا مصر وبلاد الرافدين . ولكل من الحضارتين قصة طويلة ، عن أصلها ومولدها وتطورها ثم يقول بعد ذلك : « وقد ثبت ثبوتاً قاطعاً أنه كانت هناك صلة بين مصر والعراق ، في العصر السابق مباشرة للأسرة الأولى المصرية . وان كثيراً من مصنوعات وفنون بلاد الرافدين وصلت الى مصر ، كما ثبت أيضاً أن بعض السفن المراقية الاصل ، والتي تمتاز بارتفاع مقدمتها ومؤخرتها ، ارتفاها يكاد يكون عمودياً ، وقد وصل الى مصر ، وانتشر رسمها على الآثار المصرية » . وحينما تسأل عن أي الحضارتين أقدم أجاب : « ان الحضارة نشأت مستقلة في كل من البلدين ، في الألف الخامس قبل الميلاد . وفي أواخر الألف الرابع وأوائل القرن الثالث كانت الحضارة السومرية قد تقدمت في بعض نواحيها ، الى درجة فاقت الحضارة في مصر . ولكن فيما تلا ذلك من قرون تقدمت الحضارة المصرية تقدماً كبيراً ، بعد أن تحققت وحدة البلاد » .

لم تكن سورية في معزل عن تلك الحضارات القديمة . ويقول المؤرخ أسد الأشقر :
« ان الحضارة السورية الاولى ترعرعت في وادي الرافدين ، وعلى الشاطئ الكنعاني
السوري ، الممتد من خليج اسكندرون الى حدود مصر ، كما ترعرعت معاصرتها في وادي
النيل » .

ان هذا القول يعني بالحقيقة تاريخ تلك الحقبة الممتدة بين الألف الثالث والألف الأول
قبل الميلاد ، حيث كانت المدن السورية والفلسطينية تخضع بين أونة وأخرى إما
لسلطة ملوك بابل وآشور ، أو لحكم فراعنة مصر .

ولكن اذا رجعنا خطوات الى الماضي البعيد ، ودرسنا الابحاث الأثرية التي قام بها
بعض علماء الآثار ، في مناطق عديدة في بلادنا ، لوجدنا ان الانسان العاقل المتطور قد ظهر على
الأرجح في فلسطين وسورية قبل أن يظهر في جنوب بلاد الرافدين . لقد قام العالم الفرد
دروست الألماني ، منذ الثلاثينات ، بحفريات اكتشف فيها وجود عدة مواقع لانسان
النياندرتال في منطقة ببرد . ثم توالى بعد ذلك المكتشفات الأثرية في مغائر تدمر والساحل
السوري ، حيث عثر على حوالي ثلاثمائة موقع تعود الى العصور العجورية المختلفة . كما
تشير الاكتشافات في كهوف جبال الكرمل في فلسطين الى وجود هياكل عظمية سليمة
للنياندرتال . علماً بأن هذا الكائن الأخير ، يعتبر حسب رأي علماء الأنثروبولوجيا المرحلة
التي سبقت ظهور الانسان العاقل المتطور ، والذي انتقل من حالة الصيد الى حالة
الاستقرار والزراعة ، لسكن الكهوف والأكواخ ، وذلك خلال الفترة الممتدة بين (٣٥-١٢٠)
الف سنة .

ان نظام ممالك المدن ، الذي ساد سورية الطبيعية منذ فجر التاريخ ، بالإضافة الى
الحروب المحلية ، التي كانت تنشب بين تلك الممالك ، أو بينها وبين الغاتعين الغزاة ، كل
ذلك جعل الممالك السورية ضعيفة عسكرياً وحضارياً ، فتخضع لحكم الشعوب القوية
الغابرة ، كما جعلها تصطبغ بحضارتها ، وتكتب بخطها ، وتتكلم لغتها أحياناً .

١ - اقدم المؤلفات المعروفة في علم الفلاحة والنبات :

١ - مبادئ علم الفلاحة السومرية :

أدت التنقيبات الأثرية ، التي أجرتها عام (١٩٤٩-١٩٥٠) م ، بمشة مؤلفة من المعهد
الشرقي لجامعة شيكاغو ، ومتحف جامعة بانسلفانيا ، في خرائب مدينة (نفر) السومرية ،
الى العثور على لوح من الألواح الفخارية ، المعروفة في بلاد الرافدين ، والمنقوشة بالخط
المسماري . وكان هذا اللوح يؤلف الجزء المقسم لثمانية الواح مماثلة ، اكتشفت سابقاً .

ولما ضمت هذه الألواح بعضها الى بعض تشكلت وثيقة كاملة تتألف من (١٠٨) أسطر .
وتعوي هذه الوثيقة ، التي يعود تاريخها الى القرن السابع عشر قبل الميلاد ، المبادئ
الاسامية لما يمكن أن نسميه « مبادئ علم الفلاحة السومرية » .



يقول مؤلف تلك الوثيقة في مقدمتها : « في الأزمان القديمة زوّد فلاح ابنه بهذه الارشادات ثم أخذ بعد ذلك يذكر الأعمال الزراعية الهامة ، التي ينبغي على الفلاح أن يقوم بها ، ليضمن محصولاً وافراً . ويمكننا أن نلخص تلك الارشادات بما يلي :

أولاً : قدم المزارع لابنه نصائح تتعلق بأعمال الري ، حتى لا يرتفع مستوى الماء فوق سطح الحقل فيفسد الأرض .

ثانياً : ضرورة تطهير الحقل من الأعشاب وجذور النباتات الباقية من موسم الحصاد السابق .

ثالثاً : ضرورة تصوين الحقل بالسياج ، لحفظه من عبث الانسان والحيوان .

رابعاً : ولخدمة الأرض يعدد المزارع الآلات والادوات الضرورية للحراثة والعق والتعشيب والدراس . ثم يرشد ابنه الى الطرق المفضلة لحراثة الأرض ، وبذر البذور ، وإزالة المدر ...

خامساً : وحينما ينمو الشجر نمواً كافياً فيجب على الفلاح أن يرويه في أوقات معينة ومتتالية .

سادساً : اذا لاحظ الفلاح وجود احمرار يكتسب زرع المسقي ، فذلك دليل وجود آفة زراعية مهلكة . الا أن مؤلف تلك الوثيقة لم يذكر الطريقة الناجعة في مداواة تلك الآفة ، كما لم يشر الى أسبابها .

سابعاً : على المزارع ، حينما تبدأ البذور بشق سطح الأرض ، لتخرج الى الهواء ، أن يقدم الصلاة الى الآلهة (نن - كيلم) ، فهي المختصة باملاك جردان الحقل وحشرات وديدانه . وهناك معلومات أخرى تتعلق بالحصاد والدراس ... لا مجال لذكرها .

ومما يلفت النظر في هذه الوثيقة أن كاتبها يقول في خاتمتها « ان المبادئ الزراعية الواردة فيها ليست من ابتكاره ، وانما هي مبادئ وضعها الإله نيمورتا ، الفلاح الحقيقي ، وابن كبير الآلهة السومرية (انليل) .

٢ - المؤلفات اليونانية في علم الفلاحة والنبات :

لم يشتهر الشعب اليوناني قديماً بعلم الفلاحة ، نظراً لطبيعة بلادهم الجبلية ، وضيق مساحة الأراضي القابلة للزراعة فيها . أما من ناحية التأليف في علمي الفلاحة والنبات فيذكر المؤرخ فورلوريوس الصوري ، في أخبار الفلاسفة وقصصهم وآرائهم ، أن لفيثاغورس^(١) الحكيم مجموعة من المؤلفات ، تبلغ الثمانين ، جمعها أرخوطس الفيلسوف الطارنطي . وهناك عدد من الكتب التي نحتل لفيثاغورس ، يبلغ عددها المائتين ، من جنسها كتاب تكوين العالم ، وكتاب بذر الزرع ، وكتاب الآلات ...

ويذكر ابن أبي أصيبعة وكذلك القفطي أسماء عدد كبير من مؤلفات أرسطو^(٢) ، من

جملتها كتاب في النبات مقالتان ، وكتساب في الفلاحة عشر مقالات ، وهما مما ورد ذكره في كتاب بطليموس الى (أغلس) ولم يذكرهما ابن النديم في كتابه الفهرست .

يقول العالم سارتون « ان كتاب أرسطو في النبات ، والمعروف باللغة اللاتينية باسم Opuscula de Plantis ، هو رسالة منوعة ، ليست لأرسطو بل لعالم سوري يدعى نقولاوس الدمشقي ، عاش في النصف الثاني من القرن الأول للميلاد » .

واذا كان الاجل لم يفسح لأرسطو لوضع مؤلفات في علم النبات فان تلميذه تيوفرست (المتوفى عام ٢٨٨ ق م) قام بهذا العمل ، فوضع كتابين أحدهما بتاريخ النبات Historia de Plantis ، والثاني أسباب وعلل النبات De Causis Plantarum .

لقد أورد كل من ابن النديم وابن أبي أصيبعة في مؤلفيهما اسم الكتاب الأخير لتيوفرست ، ولكن لم يذكر اسم كتاب تاريخ النبات . ويضيف ابن أبي أصيبعة ان كتاب أسباب النبات هو تفسير كتاب قاطيغورياس ، وقيل منحول اليه ١٩

لقد وصف تيوفرست في كتابه الاول النباتات ومختلف أجزائها ، وسمى في كتابه الثاني الى ابراز العلة أو الحكمة في اختلاف تلك الأوصاف ، متبعاً في ذلك خطوات معلمه أرسطو .

تكلم تيوفرست في كتابيه على عدد من النباتات المزروعة ، يبلغ الخمسمائة ، بين نوع وصنف ، وأشار الى بعض النباتات المستوطنة والأجنبية . لقد وصف تين البنغال ، علماً بأنه لم يتم زيارة الهند ، حيث ينمو هذا النبات ، ووصف عملية التلقيح الاصطناعي للنخل (التأبير) ، علماً بأن الآثار الآشورية تؤيد معرفتهم لهذه الطريقة منذ القرن التاسع قبل الميلاد . لذلك يقول العالم سارتون : «

وهذا دليل على أن كثيراً من معلومات تيوفرست انما جاءت من غيره من الناس » .
أما اذا أردنا أن نبحث عن المصادر التي استقى منها فلاسفة اليونان معلوماتهم في علمي النبات والفلاحة فنجدها في كتب أصحاب الاخبار والمؤرخين :

يقول محمد بن اسحق النديم ، في كتابه الفهرست ، ان أبا سهل بن نوبخت ذكر في كتاب النهمطان أن الملك الضحاك بن قتي بنى بأرض السواد مدينة اشتق اسمها من اسم (كوكب) المشتري . فجمع فيها العلماء ، وبنى فيها اثني عشر قصراً ، على عدد هروج السماء ، وسماها بأسمائها ، وخزن كتب أهل العلم ، وأسكنها العلماء وكان فيها عالم يقال له هرمس ، كان من أكملهم عقلاً ، وأصوبهم علماً ، وأظنهم نظراً . فسقط الى أرض مصر فملك أهلها ، وعمر أرضها ، وأصلح أحوال سكانها ، وأظهر علمه فيها ولما خرج الاسكندر ملك اليونانيين غازياً أرض فارس قتل دارا بن دارا الملك ، واستولى على ملكه ، وهدم المذائن ، وأهلك ما كان في صنوف البناء من أنواع العلم ، الذي كان منقوشاً مكتوباً في صخور ذلك وخشبه ونسخ ما كان مجموعاً من ذلك في الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر . وقلبه الى اللسان الرومي والقبلي ، ثم أحرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان مكتوباً بالفارسية . . . » .

وإذا رجعنا الى كتب التاريخ فاننا نجد كثيرا من الحوادث التي تؤيد ما ذكره ابن النديم . فمثلا كانت المستعمرات اليونانية منتشرة في شرق البحر الأبيض المتوسط ، وكانت كثيرة ومزدهرة منذ زمن الاخمينيين (٣) . وكانت المداوة مستمرة بين اليونان والفرس ، وكان الفينيقيون حلفاء للفرس في منافستهم لليونان وكرههم لهم . وقد أدى ذلك الى نشوب عدة معارك مشهورة في التاريخ ، وكان النصر فيها مرة للفرس وأخرى لليونان .

ولما ارتقى فيليب الثاني عرش مقدونيا عام (٣٦٠ ق م) كانت بلاد اليونان تعيش في فوضى سياسية بسبب الحروب الأهلية التي دامت فيها زهاء قرن من الزمان . لذلك قام فيليب بتدريب فيلق من الجنود المقدونيين ، استطاع بواسطته أن ينتصر على خصومه عام (٣٣٨ ق م) وأن يؤلف الحلف الهليني . وكان في نية فيليب أن يتوجه بعد ذلك لمنازلة خصومه الفرس لكنه اغتيل عام (٣٣٦ ق م) .

خلف الاسكندر المقدوني أباه وكان حمزه لا يتجاوز العشرين عاماً فبدأ باخماد الثورات التي شبت بعد مقتل والده ، ثم توجه لحرب الفرس فاشتبك مع دارا الثالث في معركة إسوس ، شمال سورية (عام ٣٣٣ ق م) فهزمه ، ثم لاحق فلول جيشه ، فحبر الفرات ودجلة ثم هزم دارا مرة ثانية عند مدينة اربيل عام (٣٣١ ق م) .

استباح جيوش اليونان أرض فارس ، وقامت بتدمير عاصمتها اسطخر (١) ، الفنية بكنوزها وآثارها . وليس بمستبعد أن يسطوا الاسكندر على خزائن العلم فيها ، وفي غيرها من بلاد فارس وبلاد الهند ، وأن يرسل ما يجده فيها الى صديقه ومؤدبه أرسطو ، الذي كان يعمل وتلامذته في مدرسة اللوقيون بأثينا .

٣ - المؤلفات الرومانية في علم الفلاحة والنبات :

لم يهنا الشعب اليوناني بانتصارات الاسكندر ، ذلك لأنه توفي عام (٣٤٣ ق م) ، وكانت قواته مبثرة بين الشرقين الأدنى والأوسط . فاستقل قادة جيوشه في المقاطعات التي كانوا يحتلونها ، وظهرت ثلاث أسر حاكمة ، وهم البطالسة في مصر ، والسلوقيون شمال سورية ، والبارثيون جنوب بحر قزوين .

ازدادت القوة العسكرية للإمبراطورية الرومانية في ذلك الوقت ، فاستطاعت أن تهزم هانيبال وتحتل قرطاجة عام (٢٠٣) ق م ، ثم تجتاح بلاد اليونان وتخرب مدينة كورنث عام (١٤٦ ق م) .

ان تنظيم التموين لهذه الجيوش كان يستدعي العناية بالزراعة وانتخاب الاراضي الجيدة لاستثمارها ، لا سيما أن الشعب الروماني كان مشهوراً بولمه واسرافه في الملذات ، من أكل وشرب وغيره .

يقول العالم سارتون « ان الرومانيين قد سمعوا عن رسالة في الزراعة ، كتبت في تاريخ غير معلوم ، من قبل عالم قرطاجي يدعى (ماجو) . وبعد دمار قرطاجة على يد الرومان ، أمر مجلس الشيوخ في روما بترجمة تلك الرسالة الى اللغة اللاتينية » - لقد ظهر في

مدينة روما موسوعتان في علم الفلاحة، تحملان نفس الاسم وهو De Re Rustica ، الأولى قسام بتأليفها رجل يدعى كاتون الرقيب Porcius Caton ، عمل جندياً ومزارعاً ومحامياً ووزيراً للسل في عهد الامبراطور سيبون الافريقي (٢٣٥-١٨٣ق م) . وتضم موسوعته مجموعة من النصائح ، تفيد كل مزارع يعيش في منزل ريفي . وفيها وصفات طبية تتعلق بالعتاية بالجروح ومعالجة أمراض الانسان والحيوان ، بطرق بدائية وسحرية أيضاً . وهي كتاب صغير لا يتجاوز عدد صفحاته الثمانين ، مقسمة الى (١٦٢) فصلاً . والثانية ألفها رجل من عظماء الرومان ، عاصر شيشرون وفرجيل ، يدعى مرقس فارون Marcus Varron (١١٦-٢٧ق م) . وكتابه أوسع بكثير مما كتب كاتون ، كما أن أسلوبه أكثر فصاحة وبلاغة .

عدد فارون أسماء من سبقه من المؤلفين في علم الفلاحة ، ثم قال « ان جميع هؤلاء يفوقهم شهرة ماجو القرطاجي ، الذي جمع في ثمانية وعشرين كتاباً ، كتبت باللغة الفينيقية ، جميع الموضوعات التي عالجوها مستقلين » .

لقد ترجمت كتب ماجو الى اليونانية من قبل رجل يدعى دونيسيوس كاسيوس ، عام (٨٨م) . ويقول العالم سارتون « اننا لا نعرف فيما اذا كان كاسيوس قد نقلها عن اللاتينية أم عن الفينيقية » . ثم يضيف الى ذلك قوله « ليس غريباً أن تفقد النسخة الفينيقية الأصلية ، ولكن العجيب ألا توجد أية بقايا من الترجمة اللاتينية » .

كان دونيسيوس كاسيوس عالم نبات ، وينسب اليه وضع رسالتين احدهما عن العقاقير ، تعرف باسم Rhizotomica ، والأخرى عن النباتات ، وكان كتابه الاخير موضعاً بالرسوم الملونة .

ويعتبر نيقولاوس الدمشقي آخر نباتي يستحق الذكر في العصر الهلنستي ، ولد في دمشق عام (٦٤ ق م) ، وكان صديقاً للملك اليهود هيرود . عمل مؤرخاً ، وألف رسالة في النبات على طريقة أرسطو ، أي اهتم بحياة النبات أكثر مما اهتم بأوصافه ، لذلك نسبت رسالة أرسطو اليه .

ان جميع المؤلفات اليونانية واللاتينية السابقة ، في علمي الزراعة والنبات ، عدا رسالة نيقولا الدمشقي ، كانت مجهولة من قبل علماء الشرق العربي . وقد بدأت المطابع في أوربا منذ عام ١٤٧٢ م بطبع مؤلفات كاتون وفارون وغيرهما باللغة اللاتينية . ثم ظهرت ترجمة تلك المؤلفات في ألمانيا عام ١٨٨٤ م ، وفي أمريكا عام ١٩١٣ م ، وفي انكلترا عام ١٩٣٤ م .

وفي العصر الروماني ظهرت أيضاً موسوعتان في زمان واحد تقريباً ، وهما تضمnan معلومات كثيرة تتعلق بعلم الزراعة والحرب والخطابة والقانون والفلسفة والطب . الأولى منهما تنسب الى سلزيوس Celsius ، الذي اشتهر في عهد الامبراطور تيبس Tibère (٤٢ ق م - ٣٧ م) ، والثانية تعرف باسم التاريخ الطبي Historia Naturalis ، قام بتأليفها عالم روماني مشهور اسمه بلين الكبير Caius Plinus Secundus (٢٣-٧٩ م) . كان

قائداً للأسطول البحري ، وتوفي أثناء محاولته انقاذ سكان مدينتي بومبي وهيراكولوم ، عقب ثورة بركان فيزوف .

ويقول العالم ديورانت « ومما يؤسف له أن العلماء قد أجمعوا على أن كتاب سلازيريس ليس في أكثر أجزائه إلا جمعاً أو شرحاً لنصوص يونانية قديمة » . وقد فقد هذا الكتاب في القرون الوسطى ، ثم عثر عليه خلال القرن الخامس عشر .

أما موسوعة بلين فقد جمع فيها مؤلفها، كما يقول ديورانت أيضاً ، خلاصة علم زمانه وأخطائه . وبحث في عشرين ألف موضوع ، واعتذر عما تركه من الموضوعات الأخرى . وتضم هذه الموسوعة (٣٧) جزءاً ، كتبت باللغة اللاتينية ، ولكن لم تترجم إلى اللغة العربية حسب ما نعلم .

ب) مؤلفات علم الفلاحة في التراث العلمي العربي :

١ - المؤلفات العربية الاصل

ابتدأ العرب بالتدوين والتصنيف في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة . وكان هدفهم من التدوين ضبط آيات القرآن والأحاديث الشريفة ، وشرح معانيها .

كانت القبائل العربية تتكلم لغة ذات لهجات والفاظ مختلفة . ونظراً لاختلاط العرب بالأعاجم فقد بدأ اللحن بالظهور في صدر الاسلام ، وخاصة عند أهل الأمصار . كما بدأت الكلمات الأعجمية والعامية تتسرب إلى اللغة الفصحى فتفسدها . لهذه الأسباب كلها أصبح من الضروري وجود مؤلفات لغوية يوضح فيها طريقة كتابة الحروف والكلمات، وتنقيطها وضبط تشكيلها . واعتمدت لغة القرآن ومصحف عثمان ولهجة قريش الأساس في كل ذلك .

ان أول مؤلف ظهر باللغة العربية، تكلم فيه صاحبه على أسماء النبات والشجر وصفاتها هو معجم المين للخليل بن أحمد الفراهيدي ، المتوفى بين عامي (١٧٠ - ١٨٠ هـ) . لقد كثر الجدل حول كتاب المين من ناحية تأليفه ومؤلفه ، فقال بعضهم بأن الخليل لم يؤلفه ولا صلة له به ، وقال آخرون بأنه صاحب الفكرة في تأليفه ، أو أنه اشترك بذلك ، فوضع أصوله ورتب أبوابه ، ولكن غيره حشا المفردات الواردة فيه .

وعلى كل فإن هذا المعجم بقي معروفاً وموجوداً حتى القرن الرابع عشر للميلاد ، ثم فقدت نسخة بعد ذلك ، وأهمل بسبب ظهور معجمات أوسع مادة وأسهل تناولاً - ويعود الفضل إلى الأب أنستاس الكرمللي الذي نشر بحثاً مطولاً عنه في مجلة (لغة العرب) ، وذلك عام (١٩١٤ م) في بغداد . وأعلن في مقاله اكتشاف نسخة من هذا المعجم في مدينة كربلاء وأخرى في الكاظمية .

وكتاب المين معجم ضخم يضم نحو (٢٥٠٠) صفحة موزعة على خمسة أجزاء . وقد قام الدكتور عبدالله درويش ، من جامعة القاهرة ، بتحقيق الجزء الأول منه عام (١٩٦٧ م) . ويبين أهمية هذا المعجم للأسباب الآتية :

أولاً : ان مؤلفه من اللغويين القلائل الذين انحدروا من أصل عربي ، فهو أزدي
عُماني ، نشأ وترعرع في مدينة البصرة .

ثانياً : لقد رتب الخليل معجمه هذا حسب نمط فريد من نوعه ، لم تعرفه الأمم
السابقة ، فقد قسم الحروف الأبجدية الى تسع مجموعات ، كل مجموعة منها متشابهة
من ناحية الصوت الناتج عند النطق بها .

ثالثاً : اعتبر الفحل الثلاثي أساساً للغة العربية ، وجاء بعده بالمصدر ، ثم قام
بتفسيره . وأتى بشواهد من أشعار العرب تتضمن معنى الفعل أو الاسم . فاتخذت
طريقته سنة لمن جاء من بعده ، عند وضع المعجمات . وسأذكر فيما يلي بعض الأمثلة
التي وردت في معجم المين والتي تهمننا في علمي الفلاحة والنبات :

العِضْ : ما صفر من شجر الشوك .

العُضْ : النوى المروض تعلمفه الإبل .

العِيصْ : منبت خيار الشجر .

الوهر : شجر لا زال أخضر ويسمى بالفارسية السرو .

لقد نشأ في مدينة البصرة أولاً ، ثم في مدينة الكوفة بعد ذلك ، مجموعة من علماء
اللغة والنحو والأدب ، تتلمذ بعضهم على يد البعض الآخر . قاموا بوضع مؤلفات لغوية
هامة من الناحيتين الزراعية والنباتية وسنكتفي بذكر أشهرها :

أولاً : كتاب الصفات للنضر بن شميل :

وهو مؤلف مفقود اقتبس منه أبو عبيد القاسم بن سلام كتابه المسمى (غريب الصفات) .
وقد نقل ابن النديم عن أبي الحسن بن الكوفي أسماء الأبحاث التي وردت في كتاب الصفات
مما يدل على أنه لم يشاهد هذا الكتاب في زمانه .

يتألف كتاب الصفات من خمسة أجزاء :

الجزء الأول : تكلم فيه المؤلف عن خلق الانسان - الجود والكرم - صفات النساء .

الجزء الثاني : ذكر فيه أشكال الأخبية والبيوت ، وصفات الجبال والشعاب والامتعة .

الجزء الثالث : خصصه للكلام عن الإبل .

الجزء الرابع : تكلم فيه عن الفنم والطير ، والشمس والقمر ، والليل والنهار ، الألبان
والكمأة ، الحياض والأرشية والدلاء ، صنعة الخمر .

الجزء الخامس : يضم أبحاثاً عن الزرع والكرم والعنب ، وأسماء البقول والأشجار ،
والرياح والأمطار .

ثانياً) كتاب النبات للأصمعي :

طبعه الأب لويس شيخو في بيروت عام ١٩٠٨ م ، بالاشتراك مع أوغست هافنر A. Haffner ، وفيما يلي لمحة موجزة عن أهم المواضيع التي وردت فيه :

- أ) أسماء الارض (التربة) في حالاتها المختلفة ، وما يصلح فيها من زرع .
- ب) أسماء أقسام النبات في حالات نموه وإزهاره وإدراكه .
- ج) تصنيف النباتات بحسب صفاتها الى أحرار - ذكور - حمض - خلة .

فأحرار النبات هي ما حسن ورق من البقول، وذكور النبات هي ما غلظ وخشن منها .
الحمض هي ما كان في طعمها ملوحة ، والخلة ما كان طعمها مستساغاً ليس فيه ملوحة .

د) عدد أسماء بعض النباتات والأشجار التي تنمو في السهل ، وما ينمو منها في الرمل .
وبلغ عدد أسماء ما ذكره منها نحو (٢٨٠) نباتاً ، إلا أن الأوصاف التي ذكرها غير كافية تماماً للتعرف عليها .

ثالثاً) كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري :

مما لا شك فيه أن أشهر وأعظم من تكلم عن النباتات ، من نحاة ولغويين ، كان أبو حنيفة الدينوري ، المتوفى عام (٢٨٢ هـ - ٨٩٥ م) . لقد استفاد هذا العالم من مؤلفات البصريين والكوفيين ، ووضع كتاباً في علم النبات جاماً في ستة مجلدات ، استقصى فيه جميع ما جاء على السنة العرب من أسماء النبات . وسمى لمعينة تلك النباتات في أماكنها والتأكد من صفاتها . وصار كتابه عمدة للمؤلفين من أطباء وصيادلة وعشابين ، كما اعتمدته جميع المعجمات اللغوية التي ظهرت بعده .

لقد قام بتحقيق كتاب النبات لأبي حنيفة ، المستشرق برنهارد دلفين ، ونشر بعض أجزائه عام (١٩٥٣ م) ثم أتم جزء آخر عام (١٩٧٤ م) . ونظراً لأن هذا الكتاب قد فقدت بعض أجزائه ، أو عزّ وجودها ، لذلك فقد قام الدكتور أحمد عيسى بك بجمع ما نقل من كتاب أبي حنيفة ، والموجود في كتب مفردات الأدوية وكتب النبات ومعاجم اللغة ، ورتبها حسب حروف الف باء . ولم يترك حسب قوله نباتاً واحداً مما ذكره أبو حنيفة في كتابه . وأضاف إليه ما قاله بعض علماء اللغة في النبات ، وأطلق على مؤلفه اسم الجامع لأشتات النبات ، مقلداً ما فعل الشريف الإدريسي في الاسم والعمل . ولكن كتاب الدكتور أحمد عيسى لم يظهر الى الوجود حسب ما نعلم .

٢ - الكتب المترجمة الى اللغة العربية في علمي الفلاحة والنبات :

اولاً - الكتب اليونانية الاصل وتعرف باسم Géoponiques او الفلاحة اليونانية :

يقول الاب بولس سباط ، في محاضرة القاها في المعهد المصري في القاهرة عام ١٩٢١ م ، ان جميع المؤلفات اليونانية القديمة قد فقدت بدون استثناء . أما اشهر هذه المؤلفات وافدها فهو الكتاب الذي ترجمه كوسيوس ديونيسيوس Cassius Dionysius عام (٨٨ م) الى اليونانية . أما أصل الكتاب فهو موسوعة ماجو القرطاجي ، والتي كانت تتألف من عشرين جزءاً . وحوالي عام (١٠٠ م) قام رجلان هما : Diophanes, Asinius باختصار كتاب ديونيسيوس ، ولكن ضاع الاصل والترجمة والمختصر .

ويضيف الأب سباط الى ذلك قوله « لقد ظهر في القرن الرابع للميلاد كتابان في الفلاحة اليونانية ايضاً ، احدهما ينسب الى اناطوليوس البيروتي Vindanius Anatolius de Berytos ويتألف من اثني عشر جزءاً . والثاني ينسب الى ديديموس الاسكندراني Didymos d'Alexandrie الا ان الاصل اليوناني الكامل لهذين الكتابين مفقود ايضاً .

لقد أعلن الأب سباط في بحثه ، أنه عثر في مصر على مخطوطة عنوانها « كتاب فلاحة الارض لابطرليوس » ثم قال بان اسم المؤلف محرف من قبل الناسخ وأصله انطوليوس (البيروتي) ، أي صاحب الكتاب المار الذكر .

والمخطوطة نسخة جيدة وفريدة ، كتبت في ١١ شعبان عام (٨٣٩ هـ - ١٤٣٦ م) . وقد جاء في مقدمتها ما يلي « هذا كتاب لانطوليوس الحكيم ، جمعه من حكمة الحكماء القدماء ، الذين جربوا الامور في سالف الدهور ، ووضعوا الحكم في التدبير لكل امر . وهو حكم طريف يسر ، يدل على كثير . . . وهو من الحكمة التي استخرجها بطرك الاسكندرية ، ومطران دمشق اوسطاث الراهب ، ليحيى بن خالد بن برمك . وفسره من الرومي الى العربي في شهر ربيع الآخر عام (١٧٩ هـ) . وهذه أسماء الحكماء : بقرطيس - ارسطوطالس - اراسيسطراطس - اندريطس - دمقراطيس - جالينوس - افرقسانوس - ابطرراخس - ابولينوس - سيرابيون - اسقليبيون » .

أما بطرك الاسكندرية فهو ، حسب رأي الأب سباط ، بلطيان Politianus ، الذي بقي في سدة البطركية مدة (٤٦) سنة . وقد ورد ذكره في كتاب عيون الانباء لابن أبي أصيبعة . كان طبيباً عالماً ، اشتهر زمن الخليفة الرشيد ، وقام بمعالجة وشفاً احدى نساؤه ، فلقي حظوة لديه . توفي عام (١٨٦ هـ - ٨٠٢ م) ، فخلفه الراهب اوسطاث Eustathe الذي كان رئيساً لدير (القنصر) في سورية ، وبقي بطركاً مدة أربع سنوات ثم توفي .

يتألف كتاب اناطوليوس البيروتي ، كما ذكرنا سابقاً من اثني عشر جزءاً ، (او مصحفاً كما كان يقال قبل القرن الثالث للهجرة) . ويقول الأب سباط ان هذا الكتاب ، كبقية كتب الفلاحة اليونانية ينقصه الترتيب ، وخاصة من الجزء السابع الى آخر الكتاب .

مما لا شك فيه أن أشهر كتاب في الفلاحة اليونانية ، ترجم الى اللغة العربية ، هو الكتاب الذي ألفه قسطوس بن اسكورا سدينه. وترجمه الى اللغة العربية سرجيس بن هليا . ويقول صاحب كشف الظنون ان هذا الكتاب نقله ايضا قسطا بن لوقا البعلبكي ، واسطاث، وابو زكريا يحيى بن عسدي ، ولكن ترجمه سرجيس كانت أكمل وأصلح من غيرها .

ويقول الاب بولس سباط ان هذا الكتاب قام بجمعه رجل عاش في القرن السادس للميلاد، واسمه الحقيقي Cassianus Bassus Scolasticus . وهو يتألف من عشرين جزءاً ، ويضم أبحاثا كثيرة وردت في كتاب اناطوليوس المار الذكور .

وفي منتصف القرن العاشر للميلاد اختصر الكتاب السابق ، وقدم الى قسطنطين السابع ملك بيزنطة . ثم قام بنقله الى اللغة العربية سرجيس بن هليا ، وذلك في القرن الحادي عشر . ويوجد لهذه الترجمة ثلاث نسخ ، واحدة في كل من مكتبات لايد وبرلين واكسفورد . وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة عام ١٢٩٣ هـ. دون الاشارة الى النسخة المخطوطة التي أخذ عنها، كما لم يُشَر إلى اسم المحقق او الناشر . وإنما سجل على غلافه خطأ أنه من تأليف قسطا بن لوقا البعلبكي (المتوفى عام ٣١١ هـ - ٩٢٤ م) .

يتميز كتاب قسطوس الرومي خلاصة ما جمعه والفه قومه في علمي الفلاحة والنبات . وهو كتاب متوسط الحجم ، جيد الترتيب والتبويب ، ويتألف من اثني عشر جزءاً ، ذات مواضيع متسلسلة ، تهتم أصحاب المزارع والحقول ، وتُنجزها فيما يلي :

الجزء الأول : ابتداء فيه بذكر أسماء الشهور والبروج والكواكب عند الروم . ثم تكلم عن مسير الشمس والقمر في البروج والمنازل ، ومعرفة اوقات طلوع القمر ومغيبه، وفصول السنة ، والرياح ، والعلامات التي تدل على احوال السنة وما يدفع عوارض الجو .

الجزء الثاني : تكلم فيه عن اختيار المساكن ، ومواضع المياه ، وصفات الاراضي وما يستعمل من السماد في اصلاحها .

الجزء الثالث : خصصه للكلام عن البذر، وما يصلح لكل أرض من أنواعه ، وانتهى الى الكلام عن الحصاد والدراس وخزن المحصول .

الجزء الرابع : تكلم فيه عن شجرة الكرمة وكل ما يتعلق بأمورها .

الجزء الخامس والسادس : ذكر فيهما ترتيب البساتين وغرس الأشجار فيها ، وتركيبها (تطعيمها) وإدخال ثمارها ، مع مداواة الآفات التي تمرض لها . وخص بالذكر شجرة الزيتون .

الجزء السابع : تكلم فيه عن البقول والمقاتي ، طرق زرعها ومنافعها .

الجزء الثامن : تكلم فيه عن الخيل - توأدها - تربيتها - مداواتها - وصفاتها المحمودة والمدمومة .

الجزء التاسع والجزء العاشر : خصصهما للكلام عن تدجين وتربية الحيوانات والطيور واحوالها .

الجزء الحادي عشر، والجزء الثاني عشر: ذكر فيهما أموراً كثيرة ، تتعلق بأحوال البشر وعلاجهم وزينتهم وغير ذلك .

ثانياً - الكتب المترجمة عن اللغة السريانية القديمة (أي الآرامية) الى العربية :

يقول العالم (ولفسون) في كتابه تاريخ اللغات السامية « ان الهجرة الآرامية الى نواحي سورية حدثت حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد . وقد استقرت جماعات من الآراميين في نواحي دمشق ، واستوطن بعضهم جنوب الفرات . وسمى ملوك بابل واشور الى طرد القبائل الآرامية من مناطق الممران فلم يفلحوا . وقد ساعد الآراميين على توطيد أقدامهم في تلك المناطق ظهور الحثيين ، حوالي القرن الثاني عشر ق م ، في آسيا الصغرى ، واغاراتهم على سورية والعراق ، فانشغل البابليون والاشوريون عن الآراميين .

استطاع الآراميون بعد ذلك أن ينشئوا عدة ممالك صغيرة ، كان من أشهرها آرام دمشق ، وأرام صوبا في حوران ، وأرام بيت رحوب على ضفاف اليرموك . كما أسسوا بعض الدويلات في سورية الشمالية ، كان أهمها في منطقة شمال وجرجوم .

لقد قام ملك آشور ، تغلات فلاسر ، بتقويض تلك الدويلات عام ٧٣٨ ق م ، الا ان الآراميين احتفظوا بوجودهم ونفوذهم السياسي فانتشرت حضارتهم ولغتهم بين جميع الشعوب السامية في سورية حتى إيران في عهد ساسانيون .

ويقول غبطة المرحوم مار اغناطيوس يعقوب الثالث ، بطرك أنطاكية وسائر المشرق « ان لغة اليهود كانت الآرامية ، سحابة الجيل الاول الرسولي وما سبقته من أجيال حتى المائة الخامسة قبل المسيح . حتى ان اليهود كتبوا بعض أسفارهم باللغة الآرامية او بالأبجدية الآرامية » .

ولما انتشرت الديانة المسيحية بين بعض سكان سورية وبلاد الرافدين ، أصبح اسم السرياني يطلق على من اعتنق تلك الديانة، كما ان اللغة الآرامية انقلب اسمها الى السريانية . وفي عهد الامبراطورية البيزنطية أصبحت السريانية أهم لغة بعد الاغريقية ، ولعبت دور الوسيط بين الاغريقية وبين اللغتين العربية والفارسية .

لقد اضطرت الى وضع هذه المقدمة التاريخية - اللغوية ، لامهد للكلام عن كتاب يعتبر أشهر مؤلف في علم الفلاحة ظهر في القرون الوسطى ، وعنوانه « كتاب افلاح الأرض واصلاح الزرع والشجر والشمرو دفع الآفات عنها » وقد استفاد منه جميع من ألف في علم الفلاحة وعلم النبات وعلم الادوية حتى عصر النهضة ، ويطلق على هذا الكتاب عادة اسم (الفلاحة النبطية لابن وحشية) .

(كتاب الفلاحة النبطية)

يقول ابن النديم في كتابه الفهرست ان ابن وحشية هو أبو بكر أحمد بن علي بن المختار . . . الكسداني الصوفي ، من اهل قسین . وكان يدعي انه ساحر يعمل اعمال الطلسمات ويعمل الصنعة (السيمياء) . ثم يقول بعد ذلك ومعنى كسداني : نبطي ، وهم سكان الارض الاولى ، وهو من ولد سنحاريب . ثم يعدد بعد ذلك اسماء الكتب التي صنفاها ، ومن بينها كتاب الفلاحة الكبير والصغير .

كان ابن وحشية بالحققيقة طبيباً وعالمًا موسوعياً ، وفيلسوفًا متصوفًا . قام بوضع مجموعه من المؤلفات والترجمات في علم الفلاحة وعلم الادوية وعلم السموم والسيمياء ، الى جانب مؤلفاته في السحر والطلسمات واسرار الكواكب والقرايين والاصنام وطرد الشياطين . لذلك حشره ابن النديم في زمرة المشعبدین والسحرة ، ولم يصنفه في جملة العلماء والاطباء .

لقد أطلق ابن النديم على ابن وحشية لقب الكسداني والنبطي . ومن الواضح ان كلمة كسداني هي تحريف لكلداني ، أما كون ابن وحشية نبطياً فهو امر يحتاج الى تفسير . ان أكثر المؤرخين يعتبرون الأنباط قبائل عربية نزحت من اليمن الى سورية . وكان منهم أنباط البتراء وأنباط حوران . وقد روى أصحاب الأخبار ان نابت أو نبط أو نبايوت هو الابن الأكبر لاسماعيل بن ابراهيم الخليل .

لقد استطاع الأنباط ان يؤسسوا مملكة شملت ، وهي في أوج مجدها ، منطقة واسعة من سورية . ضمت دمشق والبقاع والأقسام الجنوبية والشرقية من فلسطين وحوران ، بالإضافة الى بعض مدن شمال البحر الأحمر . واتخذ بعض ملوك الأنباط مدينة بصرى عاصمة لحكمهم ، كما كانت مدينة غزة المرفأ المفضل لتجارهم . وقد سقطت مملكة الأنباط على يد الامبراطور الروماني تراچان عام (١٠٦) م .

يقول الدكتور جواد علي ان الأنباط عرب وان تبرأ العرب منهم ، وسبب ذلك كما يقول ، لانهم قد تشققوا بشقافة آرامية وكتبوا بكتابتهم ، وتأثروا بلغتهم ، حتى غلبت الأرامية عليهم . وهم فضلاً عن ذلك خالفوا سواد العرب باشتغالهم بالزراعة وباحترافهم الحرف اليدوية . . . » . وقد درج العرب على اطلاق اسم النبطي على كل رجل يعمل بالأرض ويستنبط المساء ، ويتكلم برطانة أعجمية ممزوجة بكلمات عربية .

ان كتاب الفلاحة النبطية لما يزل على شكل مخطوطات قليلة ، مجزأة ومبعثرة في بعض خزائن الكتب العالمية . وقد جرت محاولات عديدة لتحقيق بعض أجزائه ، منذ أوائل القرن التاسع عشر . ويقوم حالياً الدكتور توفيق فهد الاستاذ في كلية العلوم الانسانية بجامعة ستراسبورغ في فرنسا بانجاز تحقيقه وطبعه .

وفي معهد التراث العلمي العربي بحلب يوجد نسخ مصورة لبعض مخطوطات كتاب الفلاحة النبطية ، استطعنا بعد دراستها الاطلاع على كامل أجزاء الكتاب .

يقول ابن وحشية ، في كتاب الفلاحة النبطية ، ان هذا الكتاب ألفه منذ القديم حكيم من مدينه سورا يدعى قوثامي القوفاني ، معتمدا على مجموعة من قصائد وأقوال ومؤلفات لحكماء او كهنة واسبياء امثال صغريت ونيبوشاد ، عاشوا قبله بزمان بعيد . وقد قام ابن وحشية بنقله من اللغة السريانية القديمة (الآرامية) الى العربية عام (٢٩١ هـ - ٩٠٤ م) ، واملاه علي تلميذه ابي طالب علي بن محمد الزينات عام (٣١٨ هـ - ٩٣٠ م) .

واذا تصفحنا كتاب الفلاحة النبطية نجده موسوعة علمية - فلسفية - دينية واجتماعية ، تضم مجموعة من الاخبار والاقوال الغربية ، نسبها المؤلف الى انبياء لم نسمع بذكرهم ، او جاءت اسماءهم محرفة ، او غير خاضعة للتسلسل الزمني . والكتاب مملوء بالخلام عن الأصنام والطلاسم وعبادة الكواكب ، وغير ذلك من معتقدات صابئة حوران وأهل بلاد الرافدين من بابليين وشمانيين وغيرهم .

ومما يلفت النظر في هذا الكتاب ان مترجمه (او كما يقال مؤلفه) أي ابن وحشية ، بالرغم من ادعائه اعتناق الاسلام ، الا أنه يحسن بصورة واضحة الى أفكار ومعتقدات وتقاليد أهله وعشيرته ، من قداماء الكسدانيين الوثنيين ، ويفتخر بهم ويمجدهم ، وخاصة في مقدمة كتابه .

لقد لفت هذا الكتاب أنظار العلماء اليهود ، لما فيه من أخبار تتعارض مع ما جاء في سفر التكوين وأخبار بني اسرائيل . وكان أول من تكلم عنه ، كما يتناول المستشرق ارنست رينان ، هو العالم والطبيب اليهودي موسى بن ميمون ، في كتابه دليل الحائرین . وعنه نقل القديس توماس الأكويني وغيره من رجال الدين .

ان أغرب ما جاء في كتاب الفلاحة النبطية هو قصة آدمي الذي لقبه بأبي البشر . وهو الذي علم الناس الزراعة ، كما علمهم أسماء الكائنات من نبات وحيوان وجماد ، وكان له كتاب وصحائف جمع فيها علمه .

ولكن آدمي هذا لم يكن أول انسان ظهر على وجه الارض ، فالجرامقة ليسوا من نسل آدم ، بينما الكسدانيون كانوا من نسله . ولهذا تختلف لغة الجرامقة عن لغة الكسدانيين والجرامقة هم من نسل الشابرقان الاول ، الذي لا يعتبر قريباً لآدمي ولا نظيراً له .

ويقول قوثامي ان أذوناي ، الذي لقبه بمعلم البشر ، كان أيضاً أقدم من آدمي . وهو الذي وضع علم الفلك وسن الشرائع . وقد أقيمت له المعابد ، واعتبر إلهاً فناناً ، وهو أول من نحت صورة الكرمة .

والى جانب هؤلاء الانبياء أو الحكماء البابليين ورد أسماء بعض النظراء لهم من الكنعانيين ، أمثال أنوحا وطامثري وصرداننا . وقد سمي بعضهم الى نشر فكرة التوحيد بين عبدة الاوثان ، كما فعل ينبوشاد ، قبل ابراهيم الخليل ، ومن جاء من بعده من انبياء بني اسرائيل ، ولم يرد أي ذكر للسيد المسيح .

رأي الباحثين والمستشرقين في كتاب الفلاحة النبطية :

يضم هذا الكتاب ما يقرب من ٦٠٠ - ٧٠٠ ورقة من القطع الكبير . وإذا أحصينا عدد الصفحات التي تحوي دراسات دينية وفلسفية وتاريخية واجتماعية ، نجد أنها لا تتجاوز الخمسين صفحة . وتشمل هذه الدراسات العلاقات الاجتماعية بين المزارعين والملايين ، واسباب انتشار عبادة الدواشب بين الآخرة ، وصلة هذه الدواشب وتأثيرها بالإنسان والحيوان والنبات . وفيها أيضاً تسجيل لبعض المبادلات التي حصلت بين اتباع مذاهب وتنية ثلاث ، كانت منتشرة في بلاد الرافدين في القرون الأولى للميلاد ، وهي النوحانية والنشيتية والماسوية . وإدراكاً لتناقص بعض الأبحاث التي يتكلم فيها مؤلف هذا الكتاب عن تحضير الطلاسم وتأثيرها في دفع المضار عن النباتات ، واستنتجنا بذلك الطرق المعجبية التي يلجأ إليها لتخليق نباتات جديدة ، فإننا نجد أمامنا كتاباً يضم أبحاثاً هامة تتعلق في صفات عدد كبير من النباتات الغذائية والحرجية والطبية والتزيينية ، مع طرق زراعتها والعناية بها والاستفادة منها ودفع الآفات عنها .

إن أول من قام بدراسة كتاب الفلاحة النبطية دراسة علمية كان العالم الفرنسي Quatremère . وقد قدم بحثاً فيه نشر بالمجلة الآسيوية عام ١٨٣٥ م . ولكن دراسته جاءت ناقصة ، لأنه اعتمد فيها فقط على مخطوطة واحدة موجودة في المكتبة الوطنية بباريس ، رقمها (٩١٣) . وهي نسخة لا تحوي سوى ثلثي الكتاب الأصلي (الجزء الثاني والثالث) . وعلى كل فقد اعتبره كتاباً أصيلاً ، ويعود تاريخ بعض ما جاء فيه إلى عصر نابوخذ نصر ، أي في القرن السادس قبل الميلاد .

ألا أن العالم الألماني M. Meyer ، أستاذ علم النبات في جامعة كونفسبرغ نشر بحثاً عام ١٨٥٦ م رفض فيه هذا التاريخ بالاستناد إلى المخطوطات العلمية النباتية التي جاءت فيه . وقال إن كثيراً من النباتات الواردة في هذا الكتاب من أصل يوناني ، يضاف إلى ذلك أن المعلومات الفلكية الموجودة فيه تعود إلى العصر الروماني . ولهذا كله يقول الأستاذ ماير أن تاريخ تأليف كتاب الفلاحة النبطية لا يعود لأبعد من القرن الأول للميلاد .

استطاع بعد ذلك العالم Chwolson أن يطلع على جميع النسخ المخطوطة ، من كتاب الفلاحة النبطية ، والموجودة في خزائن الكتب بأوروبا . وبعد أن قام بدراسة ودراسة مذهب الصابئة الحرائيين ، تقدم ببحث إلى أكاديمية مدينة سانت بطرسبرغ ، نشر عام ١٨٥٩ م . وخلاصة بحثه ما يلي :

١ - إن قوثامس الكوكاني هو المؤلف الوحيد لهذه الموسوعة ، وليس كما قيل أنها كتبت من قبل مؤلفين مختلفين ، وخلال فترات زمنية متباعدة .

٢ - أما تاريخ التأليف فيعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد .

لقد ظهر قوثامي الكوكاني ، حسب رأي العالم شولسون ، بعد قرن أو قرنين من اجتياح الكنعانيين لبلاد الرافدين ، أي حوالي القرن الثالث عشر قبل الميلاد . وبما أن قوثامي قام بجمع المواضيع الواردة في كتابه من مؤلفات حكماء ظهرُوا قبله بزمان طويل ، لذلك فإن كتاب الفلاحة النبطية هو أقدم من أي كتاب يوناني أو روماني مشابه له . يضاف إلى ذلك أن قوثامي لم يكن يعرف شيئاً عن السلوقيين والبارثيين وظهور الدينيين اليهودي والمسيحي .

قام بعد ذلك المستشرق الفرنسي ارنت رينان بدراسة تاريخية ودينية لكتاب الفلاحة النبطية عام ١٨١١ م . وبعد أن عدّ أفكار من سبقه في هذا البحث ، ناقش كلا منها على حدة ، واستنتج أن كثيراً من أسماء الأنبياء ، الواردة في هذا الكتاب مستمدة من كتاب العهد القديم . ولكنه لم يترسّ لشخصية آذوناي وصغريت ونيبوشاد وصروانا وغيرهم من الكنعانيين . ولعل آذوناي ، الذي أقيمت له المعابد ، واعتبر إلهاً فناناً ، وأول من نحت صورة الكرمة ، هو ديونيسوس ، إله الكرمة والخمر عند اليونانيين ، أو باخوس عند الرومان ، فيما بعد .

عالج رينان بعض النواحي العلمية ، الموجودة في كتاب ابن وحشية ، بصورة سطحية وسريعة ، فأشار إلى أن تصنيف النباتات ، وجميع الكائنات ، بالاستناد إلى طبائعها الأربع ، مقتبس من أفكار الفلاسفة اليونان ، والتي كانت معروفة منذ زمن تيوفراست . واستنتج رينان أخيراً أن كتاب الفلاحة النبطية لا يمتدّ تاريخ تأليفه القرن الأول للميلاد ، وأن أصوله يهودية ويونانية - ثم اعتبره نموذجاً للكتب المزورة والمنحولة ، والتي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث للميلاد .

رأي ابن خلدون في كتاب الفلاحة النبطية :

يقول ابن خلدون في مقدمته « الفلاحة هي النظر في النبات ، من حيث تنميته ونشوئه ، بالسقي والملاج ، وتعده بمثل ذلك . وكان للمتقدمين به عناية كثيرة ، وكان النظر فيها عندهم عاماً في النبات ، من جهة غرسه وتنميته ، ومن جهة خواصه وروحانياته ، ومشاكلتها لروحانيات الكواكب والهيكل . والمستعمل ذلك كله في باب السحر ، فغطت عنايتهم به لأجل ذلك » .

لقد وجد ابن خلدون في كتاب الفلاحة النبطية مزيجاً من علم وسحر فقال « ولكن لما نظر أهل الملة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب ، وكان باب السحر مسدوداً ، والنظر فيه مخظوراً ، فاقصروا منه على الكلام في النبات ، من جهة غرسه وعلاجه ، وما يمرض له في ذلك . وحذفوا الكلام في الفن الآخر منه جملة » .

ثم تابع ابن خلدون كلامه فقال « إن ابن العوام قد اختصر هذا الكتاب ، واكتفى منه بالقسم الخالي من السحر ، وبقي الفن الآخر مغفلاً حتى جاء مسلمة المجرطي ، فنقل منه في كتبه السحرية أمهات من مسائله » .

الابواب التي يتألف منها كتاب الفلاحة النبطية :

يتألف هذا الكتاب من مقدمة ومجموعة من الأبواب، مقسمة الى ثلاثة أقسام، ويمكن تلخيصها فيما يلي :

المقدمة :

لقد وجه ابن وحشية كلامه في مقدمته الى ابنه ، فبين له السبب الذي دهاه الى نشر كتابه وهو اقبال علوم قومه ، وهم الانباط الكسدانيون القدماء ، الى الناس وبثها فيهم ، ليعرفوا مقدار عقولهم وادراكهم لعلوم نافعة وغامضة ، عجز غيرهم من الأمم عن استنباطها .

ولتحقيق ذلك اجتهد ابن وحشية في طلب كتب الكسدانيين ، فوجد بعضها محفوظاً عند جماعة من بقاياهم ، وهم في غاية الكتمان والاختفاء لها ، والجزء من اظهارها . علماً بأن أفراد تلك الجماعة كانوا يجهلون ما في تلك الكتب من علوم ، وكان حرصهم على اخفائها لأن أسلافهم أوصوهم بكتمتها ، حتى لا يطلع الناس على تعاليم دينهم وشريعتهم وعلومهم .

ويقول ابن وحشية انه يخالف بني قومه في كتمان العلوم ، لكنه يوافقهم في كتمان الشريعة وتعاليم الدين . وهكذا قام ببذل المال للوصول الى بعض تلك المؤلفات ، وكان أول ما نقله الى العربية هو كتاب أدوناي السابلي ، في أسرار الفلك والأحكام على الحوادث ، من حركات النجوم . ثم قام بعد ذلك بنقل كتاب الفلاحة وغيره من مؤلفات قومه الكسدانيين .

يتألف كتاب الفلاحة النبطية من ثلاثة عشر باباً ذكر فيها ما يلي :

الباب الأول : تكلم فيه المؤلف عن شجرة الزيتون ، وعن صفاتها ، والطرق المستعملة في تفتير أوصاف ثمرتها ، عن طريق الانشاب والتركيب . ويقول ابن وحشية انني بدأت بذكر شجرة الزيتون لعل بقائها ، فانها أبقى النبات كله فيما يلينا ، فلذلك أضافها قدماؤنا الى زحل ، وقوم أضافوها مع زحل الى الشمرى اليبانية . . .

الباب الثاني : وفيه بحث يتعلق بعلم المياه : البحث عنها - حفر الآبار وزيادة هزارتها - تحسين طعم الماء ونقله .

الباب الثالث : يشمل دراسة لبعض النباتات ذات الأزهار المطرية ، وعددها أحد عشر نباتاً .

الباب الرابع : وفيه أبحاث عن بعض الشجيرات الطبية أو التزبينية المطرية أو الغذائية ، وعددها ثلاثة وعشرون نباتاً .

الباب الخامس : وهو يضم المعلومات التي يحتاج اليها كل مزارع في حقله أو مزرعته ، وتشمل العلاقات الزراعية - التنبؤ بأحوال الجو وعلامات المطر - معرفة ما يصلح

من الزرع لكل نوع من الاراضي - زمن الزرع - دراسة فيزيائية لطبيعة الاراضي -
اصلاح الاراضي بأنواع الدبال - استئصال الأعشاب الضارة •

الباب السادس : تكلم فيه عن مجموعتين من النباتات :

(أ) مجموعة الحبوب والقطاني وتضم حوالي ثلاثين نوعاً •

(ب) مجموعة النباتات ذوات البذور الزيتية وأهمها : القنب - القطن - الكتان -
السسم - اللوطس - السيسبان - الغشغاش •

الباب السابع والتاسع : وفيهما دراسة لمجموعة من الخضار والفطور ، وغيرهما من
النباتات المستعملة في تحضير الطعام ، ويبلغ عددها (٧٠) نباتاً •

الباب الثامن : عالج فيه المؤلف مجموعة من الأبحاث الغريبة والهامة بالنسبة لتاريخ
العلوم • وهي دراسات نظرية تأملية أكثر منها عملية تجريبية نذكر منها :

- تولد النباتات واختلاف أشكالها وأسبابها - تولد الروائح والطموم والألوان في
النبات وأسبابها •

- مقارنة بين خصائص الحيوان والنبات والجماد - ظهور الاوراق والثمار وتشكل
الأشواك •

- الصمغ والمواد الراتنجية ، وتحول النسغ الى عصارة لبنية - تأثير الكواكب في
اعطاء الثمار أشكالاً كروية •

الباب العاشر : تكلم فيه المؤلف عن شجرة الكرمة ، واعتبرها خاضعة لتأثير
كوكبين هما المشتري والزهرة •

وبحث في هذا الباب عن الطرق المختلفة لتكاثر الكرمة ، والزمن المناسب لزرعها ،
واستعمال المرايا العاكسة لتسخينها ودفع اذى البرد عنها - كما تكلم عن الامراض التي
تصيبها ومعالجتها - وأنهى بحثه بالكلام عن فوائدها الدوائية وتحضير الأدوية
الترياقية من عنها - وفي هذا الباب ينتهي القسم الثاني من الكتاب •

الباب الحادي عشر : يضم هذا الباب دراسة لعدد كبير من الاشجار ، يبلغ ثمانين
نوعاً ، ثلثها طبي وثلاثها مشر والباقي نباتات ذات فائدة صناعية أو تستعمل للحرق • وذكر
المؤلف في هذا الباب أشكالاً مختلفة للتطعيم (التركيب) كما استخدم طرقاً سحرية لتحويل
نوع من النبات الى نوع آخر • كما استخدم المرايا العاكسة لأشعة الشمس للحصول على
أزهار أشد رائحة وثمار أكثر عصيراً •

الباب الثاني عشر : خصصه المؤلف للكلام عما كان يسمى عند الاقدمين بالفن
المعظم Ars magna ، وهو يشمل الأمور الآتية :

(أ) الاسباب التي تؤدي لنمو النباتات بصورة عفوية •

ب) الحصول على كائنات جديدة بطرق التعمين .

ج) إمكانية تحول أفراد من إحدى الممالك الثلاث ، الحيوانية والنباتية والمعدنية ، الى أفراد من مملكة أخرى . وقد جاء المؤلف بمعدة أمثلة منها أن عنكبوتا الساحر قد توصل الى خلق انسان وعنزة بيضاء ، لكنه لم يستطع أن يمنحهما النطق والمحكمة والقدرة على مضغ الأغذية .

الباب الثالث عشر : تكلم فيه عن شجرة النخل ، من حيث زراعتها ، ونقل فوائدها ، ومعالجتها من الأمراض التي تصاب بها ، وفضل شجرة النخل على بقية الأشجار ، وفوائدها ثمرها .

لقد جرت العادة في كتب الفلاحة اليونانية أن تخصص الأبواب الأخيرة منها للكلام عن تربية النحل والحيوانات والطيور والدواجن . أما مؤلف كتاب الفلاحة النبطية فقد بين الأسباب التي دعت له إهمال تربية النحل ، لأنه عمل لا يزاله سكان بلاده . أما تربية الأبقار والأغنام وغيرها من الحيوانات فقد وضع لها كتاباً خاصاً بها ، كما قال .

المميزات الخاصة والأفكار الأصلية في كتاب الفلاحة النبطية :

يعتبر هذا الكتاب خلاصة ما توصل اليه الشعوب السامية ، وخاصة فلسطين وسورية وبلاد الرافدين ، من خبرة وعلم في نطاق استثمار الأرض وإصلاحها ودفع الآفات الزراعية عنها . كما يمتاز عن الكتب اليونانية المتطورة ، والتي ظهرت بعده ، باحتوائه على كثير من الأفكار الدينية التي كانت تضطرم في تلك البلاد ، منسوجة بالسحر والشموعة واستعمال الطلاس . وهي أمور اشتهرت بها بلاد بابل منذ أقدم العصور .

وسنورد فيما يلي بعض الأفكار الهامة، الفريدة والموجودة، في كتاب الفلاحة النبطية:

أ) إن آدم (أو آدمي كما ورد في الكتاب)، هو انسان متحضر ، لأنه كان عالماً بصفات وأسماء الكائنات ، أنزل عليه كتاب وصحف، لذلك دعي بأبي البشر . وقد عاش في العصر الحديدي، لأنه استعمل أدوات من هذا المعدن .

ب) لقد سبق آدم الى الوجود أنبياء آخرون ، أشهرهم كاماش النهري وذواني ، ولكل منهما كتاب في الكرمة ، وآدم زاد الناس علماً بإصلاحها .

ج) كان شيث (أو أشيثا) ابن آدم ، مستهلباً ، وله أتباع متطرفون يتقي الناس شرهم . وهم يشكلون إحدى فئات دينية ثلاث كانت تتصارع على السلطة في أرض بابل ، وهم: الشيشيون (أصحاب شيث) - والمساويون (أصحاب ماسي السوراني) - والكوكانيون ، وكان قوثامي ، المؤلف الأخير لكتاب الفلاحة النبطية ، من أصحاب هذه الطائفة .

كان الصراع بين هذه الفئات مبنياً على أسس أيديولوجية ، فالمتنبؤون (أي الأنبياء وأشبايعهم) يؤمنون بالمعجزات والخوارق ، ويمثلهم الشيثيون . أما الفئة الأخرى فكانوا من الفلاسفة الذين يقولون بالاتفاقات الدائمة (أي هنالك قوانين طبيعية وثابتة) ، هؤلاء هم من الكنعانيين والكسدانيين . وبما أن مؤلف الكتاب كان من الكسدانيين لذلك كان يظهر الخوف من التصريح بأرائه .

إلا أن هذا المؤلف يناقض نفسه أحياناً ، بما يتعلق بالسحر والسحرة ، فهو تارة يعمل بنصائحهم ويؤمن بتجارهم ، وتارة نراه يتبرأ منهم . وقد امتزجت آراء المترجم بأراء المؤلف في بعض الأحيان بحيث يصعب التمييز بينهما .

د) يقول ابن وحشية في مقدمة كتابه ان صفریت (أو شجريت) كان صاحب ضياع ، وهو عالم وشاعر رمزي ، يقول قصائد يصعب فهمها ، وهو يعتبر المؤلف الأول للكتاب . وقد قام بتصنيف النباتات بحسب الكواكب التي تخضع لها . وقد اتبعه قوثامي (المؤلف الثالث) في ذلك التصنيف ، وقال بأن للكواكب طبائع كبقية الكائنات .

هـ) أما المؤلف الثاني لكتاب الفلاحة النبطية فهو نيبوشاد ، كان زاهداً ، جيد الفكر ، ينظر إليه كنبی ، وكان وثنياً وهاش قبل ابراهيم . وحينما مات نيبوشاد صار الناس ينوحون عليه في أوقات معينة من كل سنة ، تماماً كما صاروا يفعلون بعد موت تموز (دموزي) وجرجيس . علماً بأن الأول هو أدونيس عند الفينيقيين ، والثاني هو القديس المسيحي المعروف .

و) كان أنوحا (وهو أخنوخ عند العبرانيين ، وأدریس عند العرب المسلمين) موحداً ، يقطن جنوب بلاد الشام . وكان أخذق من طامثري الكنعاني بتربية الكرمة ، علماً بأن الأخير كان من عبدة الكواكب .

ز) كان بين ماسي السوراني وطامثري الكنعاني مودة ومراسلة ، وكان كل منهما يفتخر بقومه ومناخ ونباتات بلده ، ويطن بقوم وبلد الآخر .

ح) لقد صرح ابن وحشية أن قومه الكسدانيين ، وهم من الصائبة ، الذين كانوا يقدسون الكواكب السبع ، وخاصة الشمس والقمر . ويقول أن هنالك فئة من الناس تدمي أن الكواكب تكلمهم ، وأن الأصنام تجيبهم . وبالرغم من أن ابن وحشية يدمي الاسلام إلا أنه يقول بأن الأصنام تجيب من يسألها ، أما الكواكب فلا تكلم البشر . ويقول أن السبب في عبادة قومه للكواكب وخاصة الشمس والقمر ، لأنهم من الأكرة الذين يخدمون الأرض .

إن هذه المعلومات المتعلقة بالأنبياء والسحرة والكهنة والفلاسفة ، وعلاقتهم بفلم الفلاحة ، جعلت المستشرقين ، أمثال رينان وغيره ، يهتمون بالدرجة الأولى بتاريخ كتابة الفلاحة النبطية . وبما أن الباحثين جميعهم من اليهود أو المسيحيين الغربيين ، لذلك سعوا للمقارنة ، ولإيجاد الصلة ، بين ما جاء في كتبهم المقدسة ، ومؤلفات اليونان والرومان وبين ما جاء في كتاب ابن وحشية . وكانت آراؤهم متضاربة جداً كما ذكرنا سابقاً .

مما لا شك فيه أن كتاب الفلاحة النبطية هو كتاب مترجم من السريانية ، جمعت فيه معلومات وردت في مؤلفات قديمة ، ذكر أسماء بعضها ابن النديم في كتاب الفهرست . وهي من مخلفات أقوام شتى قطنوا بلاد الرافدين وأرض الشام ومصر . وقد اختلطت أفكارهم بنظريات وأفكار يونانية ورومانية وفارسية ، بحيث أصبح من المتعذر تحديد التاريخ الصحيح لمؤلف كتاب الفلاحة النبطية

لقد كانت العداوة متأصلة بين سكان بابل ، من كنعانيين وأشوريين وكلدانيين وأنباط ، وبين اليهود . لهذا لم يأت ابن وحشية على ذكر اليهود في كتابه . أما المسيحيون فقد ورد ذكرهم ، تلميحاً لا تصريحاً ، عند الكلام عن القديس جرجيس ، وكذلك عند الكلام عن الرهبان والزهاد ، الذين كانوا يلبسون المسوح ، ويلجأون إلى الصوامع ، أو يجوبون البلاد ، دون أن يقوموا بعمل منتج . وينطبق هذا القول على زهاد النبط والهنود والنصارى والمسلمين المتصوفين .

(ط) مما لا شك فيه أن مؤلف كتاب الفلاحة النبطية كان متأثراً بأفكار الفلاسفة والأطباء اليونان ، فقد أعاد قول أبقراط أن العلم أساسه القياس والتجربة . واعتنق نظرية الكون والفساد التي تكلم عنها أرسطو . كما تكلم عن الاستعمالات الطبية المختلفة لعدد كبير من النباتات . وهدد أسماء بعض الأمراض التي يصاب بها البشر وقارنها مع أمراض النبات .

لقد اعتبر الشجرة انساناً مقلوباً ، رأسه في التراب وأطرافه في الجو . وقال بأن الأشجار ، كبقية الكائنات ، تتمتع بالحركة والنمو والزيادة . وهي ذات نفس وشعور ، تتألم وتخاف ، تبكي وتتكلم ، تغضب وترضى .

والنباتات ذات مزاج ، فهي إما أن تقبل مجاورة نباتات أخرى لها ، فيقال بأنها متحاببة ، أو تؤذيها مجاورة بعض النباتات فيقال بأنها متنافرة أو متباغضة .

تصنيف أمراض النباتات :

قلنا بأن النباتات تصاب بأفات تشبه بأسبابها وأعراضها ومداواتها ما يصاب به الإنسان . ويقسم صاحب كتاب الفلاحة النبطية أسباب هذه الأمراض إلى ثلاثة أقسام : نجومى - طبيعى - فنوى . ثم يقول :

- وأما الموت الفنوى (أي المرضي) فهو أكثر الأسباب وجوداً وسمياً . فمنه ما يعرض من العطش ، ومنه ما ينشأ من شدة الحر أو البرد ، أو من كثرة الرطوبة الناجمة عن المطر والسقي ، وهو ما يعبّر عنه بالسيل .

- والموت الطبيعى هو الذي ينتج عن الجفاف الذي يصاب به النبات بتأثير الهرم ، وبلوغ الغاية المقصودة للطبيعة .

اما افة النجوم فهي تنزل بكل نبات ، كبيره وصغيره ، وتقسم الى ضربين :

أ) ضرب عام يصيب النخل والشجر والكروم وما أشبهها ، وهو أن يموت أحدها فجأة ، وتزول طراوته وخضرته ، ثم يزداد جفافاً حتى يصير حطباً ، فهذا كموت الفجأة للإنسان .

ب) وضرب يصيب الكروم بصورة خاصة ، فيتغير لون أوراقها ، ويصبح أحمر أو بلون قشر البصل . . . وتسود أعوادها أو يضرب لونها الى الزرقة ، وتذبل أغصانها الفضة .

تأثير الكواكب في حياة النبات :

من المعلوم أن سكان بلاد الرافدين ، بما فيهم الصابئة وهم من بقايا الكلدانيين ، قد عبدوا الكواكب السبعة ، لما لها من تأثير مباشر في حياة الكائنات . ويبين صاحب كتاب الفلاحة النبطية ذلك فيقول :

« ولولا اسغان الشمس لنا ولغيرنا لبطل كل متحرك عن الحركة ، وكل حي من الحياة . وكل شيء على وجه الأرض فهو متحرك لا يمكنه السكون على وجهه البتة ، لأن الفلك يتحرك فوقه ، وجميع ما فيه من الكواكب ، إذ حركتها دائمة بما فيها . »

وتحركات النيرين (أي الشمس والقمر)، والكواكب على الأرض ، دائماً ينبعث منها بشعاعاتها ، حسب قوتها ومرتفعها ، وبمسب قربها وبعدا في مداراتها وتسامتها ، لموضع من الأرض دون موضع ، فتتكون الأكوام منها . وباختلاف هذه الحركات ، واختلاف ما ينبعث منها الى الأرض ، يوقوع شعاعها، فانها عليها يختلف اصلاحاتها وفساداتها . »

لقد اعتقد قدام الكلدانيين أن لكسوف الشمس والقمر تأثيرات عظيمة في أحوال النبات، وقالوا « ان كسوفات الكواكب بعضها البعض يشبه تأثير كسوفي النيرين . فمثلاً يحدث في الكروم أفة عقب كسوف المريخ للمشتري . وهذه الأفة اذا تفوفل عن علاج الكرم منها ماتت . »

ولتعليل حدوث اليرقان (الصدأ) في ورق الحنطة يقول صاحب كتاب الفلاحة النبطية : « ان زيادة ضوء القمر يمكن أن تحدث في الهواء زيادة حرارة ورطوبة محركة ، ناجمة عن ضوء الشمس الذي ينمكس على سطح القمر ، فيجعل الهواء يسخن سخونة تشوبها الرطوبة فيعفن . ويحدث من ذلك يرقان يضر بالحنطة ضرراً هو أشد وأكثر من ضرره بالكروم . »

لقد امتزج في هذا الكتاب علم التنجيم البابلي ، مع علم الفلك اليوناني-المصري . واعتبرت الكواكب ، كبقية الكائنات الحية ، ذات طبائع ، ولها جنس . فالشمس ذكر حار نهاري ، أما القمر فأنثى بارد - رطب ليلي، وكلاهما مطلقه سعد . فالشمس والقمر هما النيران اللذان يمدان الكون بالضياء والحرارة ، ويحرسان على النشوء والنمو . والشمس بحركتها الانتقالية تحدث التغير الكائن في أحوال وطبائع جميع الكائنات .

والتغير الحادث عن الشمس إنما هو تغير في العناصر الأربعة ، وفي الأجسام المركبة منها (حيوانات - نباتات - معدنيات) . أما بالنسبة للنبات فهي تحوله من شدة إلى لين ، ومن لين إلى شدة . ومن صفر إلى كبير ، ومن رطوبة إلى يبس ، ومن حر إلى بارد ، ومن بارد إلى حر ، ومن مرارة إلى حلاوة ، ومن حلاوة إلى مرارة ، ومن اختلافات في الطعم والطبايع والأفعال والهجوم والصور . يضاف إلى ذلك أن التدوير هو الغالب على صور جميع (ثمار) النباتات ، لأن الشمس كروي الشكل ، فالمفعول شبيه بالفاعل .

— والمشتري وزحل كلاهما ذكر ، إلا أن الأول حار يابس نهارى ، ومظلمه سمى .
والثاني ، أي زحل ، بارد يابس نهارى ، ومظلمه نحس .

— والمريخ والزهرة كلاهما أنثى ، إلا أن الأول حار يابس ليلي ومظلمه نحس ،
والزهرة باردة رطبة ليلية ، ومظلمها سمى .

تصنيف الكائنات بحسب الكواكب التي تشبهها بطبايعها :

يقول مؤلف كتاب الفلاحة النبطية :

« اعلّموا أن كل حيوان أسود اللون فهو لزحل ، وكل حجر كذلك فهو له ، وكل نبات أسود رزين فهو له ، وبما أن شجرة الزيتون قد اجتمع في ثمرتها السواد وفي خشبها الرزانة ، لذلك فهي لزحل . »

وقد يشترك كوكبان في التأثير على صفات نبات معين ، فمثلاً يقول صفرى :
« لقد اشترك في البطيخ القمر والمريخ ، ففرط رطوبته واسترخاؤه وسرعة سيلانه من القمر . وحدته التي فيه والجرد والتحليل والتنفيذ من المريخ » ثم يقول « وكذلك كل نبات وحيوان ومعدني ، إنما أفعالها وطبيعتها ولونها وطعمها وخاصيتها حادثة من التركيب والامتزاج ، وتركيب العناصر وامتزاجها كائن عن تركيب الكواكب » .

مما سبق يتبين لنا أن كتاب الفلاحة النبطية قد ترجم من اللغة السريانية القديمة (الأرامية) إلى اللغة العربية في نهاية القرن الثالث الهجري . وهو كتاب جمع من مؤلفات ظهرت في بلاد الرافدين ، والبلاد المجاورة لها ، خلال فترات زمنية متباعدة . ويضم إلى جانب ذلك كثيراً من العقائد والتقاليد الاجتماعية والتقنيات الزراعية ، مما كان منتشراً في تلك البلاد .

وتبين لنا أيضاً أن مؤلفه كان من الصابئة الحرائين ، عبدة الكواكب ، وكذلك مترجمه ، وإن كان يدهي الإسلام . ووجدنا في هذا الكتاب أفكاراً مقبسة من ديانات مختلفة ، فهو ينصح بحرق جثث الموتى كالهنود ، أو ينصح بدفنهم في جرار مسدودة ، كما كان يفعل الكنعانيون . ومؤلف هذا الكتاب يهزأ بأصحاب الزهد والتصوف ويفتخر ببني قومه الكلدانيين ، الذين يعملون بالأرض . علماً بأن أول من دعا إلى الزهد والمبادة واستقبال الشمس ، بالركوع والسجود ، كانوا أتباع ماني ، الذي ظهر في بلاد فارس في القرن الثالث للميلاد .

وبعد انتشار المسيحية ظهر في مدينة الاسكندرية مذهب فلسفي ديني ، عرف بالافلاطونية الحديثة . وكان أصحاب هذا المذهب يميلون الى البحث والتفكير العقلي المجرد ، على طريقة فلاسفة اليونان ، ثم انغمسوا في الدين والتصوف ، فقادهم تفكيرهم الى مناقضة بعض التعاليم المسيحية . وقد شاع بينهم السحر والشموذة والتنجيم ، وصنع الطلاس وممارسة الصنعة (السيما) . وظهر أثناء ذلك مجموعة من المؤلفات ، في بلاد الشرقين الأوسط والادنى ، تحوي أبحاثاً من تلك العلوم الخفية ، بعضها منسوب لابرقلس أو بليناس ، وأكثرها لهرمس . وهذا ما دعا العالم أرنست رينان الى اعتبار كتاب الفلاحة النبطية نموذجاً من تلك المؤلفات .

٣ - كتب الفلاحة العربية :

ظهرت في البلاد العربية والاسلامية بعد انتشار الدعوة ، نهضة زراعية كان من أهم أسبابها تشجيع الرسول ﷺ على الزرع والغرس . فمن أقواله الشريفة :

- من أحيا أرضاً ميتة لم تكن لأحد قبله فهي له . . .
 - من أحيا أرضاً ميتة فله أجر فيها ، وما أكلت العافية فهو له صدقة . . .
 - من زرع أو غرس غرساً فاكل منه انسان أو سبع أو طير فهو له صدقة .
- كانت طرق الزراعة والري في جنوب الجزيرة العربية وعلى أطرافها متقدمة منذ زمن مملكة سبأ وبابل وفراعنة مصر .

وكان هنالك كثير من الأراضي الخصبة والمهملة ، والتي تحتاج الى اليد العاملة لحياتها واستثمارها . ولكن نظراً لاضطرار المجاهدين العرب في صدر الاسلام الى متابعة الجهاد ، لتثبيت دعائم الفتوحات ، فقد منع الخلفاء الراشدون في أول الأمر استقرار القبائل وعملهم في خدمة الأرض . أما في العصرين الأموي والعباسي فقد تساقب الأمراء والولاة والأغنياء الى امتلاك الضياع والاحواز ، لما كانت تدره عليهم من خيرات ، ولما كانت تكسبهم من السلطة والنفوذ .

لقد اهتم الأمويون بتعميم الري واصلاح الاراضي وبناء الجسور . وكان زياد بن أبيه يقطع الرجل قطعة من الأرض ، ثم يدهه عامين ، فان عمرها أصبحت له والا استردها منه . وكذلك فعل من جاء بعده من ولاة العراق والشام .

وفي زمن المنصور نظم الري على أطراف الفرات ، بشق الجداول والترع ، ووصلت بالآقنية والأنهار المتفرعة من نهر الدجلة ، فتألفت شبكة من المياه أمكن بواسطتها ارواء جميع الأراضي الممتدة بين الصحراء العربية وجبال كردستان ، وتحويلها الى أرض نظرة

ما سبق يتبين لنا أن الفلاحة في البلاد الواقعة شرق العالم العربي كانت مزدهرة ، وان ما ورد في كتب الفلاحة النبطية واليونانية إنما يعبر عن الطرق والأفكار الزراعية التي

كانت سائدة في بلاد الهلال الخصيب ، لذلك فليس من المستغرب أن كتاب الفلاحة (لأنطوليوس البيروتي) قد ترجم زمن الرشيد (عام ١٧٩ هـ) ، كما ترجم كتاب ابن وحشية زمن المكتفي بالله العباسي (عام ٢٩١ هـ) ، إلا أنه لم يشع استعمالهما وينتشر ذكرهما وتكثر نسخهما في شرق المسالم العربي كما انتشر في مغربه . حتى أن ابن النديم ، في كتابه الفهرست الذي ألفه عام (٣٧٧ هـ) لم يذكر كتاب قسطوس في الفلاحة الرومية ، وكذلك لم يفعل الثفطلي ، المشرفي (عام ٦٤٦ هـ) .

أما صاحب كشف الظنون فيقول بأن كتاب الفلاحة الرومية نقل الى العربية من قبل عدة مترجمين وهم : قسطا بن لوقا - واسطاث الراهب - وأبو زكريا يحيى بن عدي - وسرجيس بن هليا ، علماً بأن الأول عاش في القرن التاسع للميلاد وعاش الأخير في القرن الحادي عشر منه وليس لدينا الا ترجمة سرجيس . وإذا كان كتاب الفلاحة النبطية قد اعتبر من قبل ابن النديم كتاب سحر وشعوذة وطلاسم ، فأهمل ذكره ولم ينتشر في المشرق العربي إلا أنه ذاع وانتشر واعتمد كتاباً علمياً في بلاد الاندلس .

المؤلفات العربية في علم الفلاحة الأندلسية :

لم تدم الخلافة الأموية في الأندلس أكثر من مائة وعشرين عاماً تقريباً (٩٢٩ - ١٠٣١ م) . ولكن على الرغم من قصر هذه المدة فقد استطاع الخليفة عبدالرحمن الناصر ، ومن بعده ابنه الحكم المستنصر ، وحفيده هشام المؤيد ، أن يتداركوا التفاوت الحضاري والعلمي الذي كان بين مشرق العالم العربي ومغربه .

لقد تم في هذا العصر كثير من الانجازات العسكرية والعمرانية ، وأرسلت البعثات العلمية الى بغداد ودمشق والقاهرة ، وجليت أمهات الكتب العربية ، المترجمة والأصيلة ، فامتلات خزائن الكتب العامة والخاصة بها . وكان من جملة المؤلفات التي وصلت الى الأندلس في ذلك الحين كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية ، والرومية لديمقراطيس وقسطوس ، السى جانب كتاب الأعشاب لديوسقوريدس .

ظهر في الأندلس ، اثر ذلك ، عدد كبير من الباحثين المهتمين بالعلوم الدينية والطبيعية والرياضية والفلسفية . وتشكلت عدة مدارس أولها مدرسة العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية ، وكان على رأسها أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي ، صاحب كتاب غاية الحكيم ، والمتوفى عام (٣٩٨ هـ - ١٠٠٨ م) .

والمدرسة الثانية اهتمت بالمقايير والنباتات الطبية ، وكان على رأسها أبو داود سليمان بن حسان ، المعروف بابن جلجل ، المتوفى حوالي عام (٣٨٥ هـ - ٩٩٥ م) وله من المؤلفات : مقالة في ذكر الأدوية التي لم يذكرها ديسقوريدس - كتاب في تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس - مقالة في أدوية الترياق .

إلا أن هذه النهضة العلمية والعمرانية لم تبدأ ازهارها بالتفتح حتى سقطت الخلافة الأموية عام (٤٢٢ هـ - ١٠٣١ م) بنتيجة المنازعات الداخلية . فزالت هيبة الحكم ، وتمولت الأندلس الى دول طوائف متنازعة ، بلغ عددها عشراً وأكثر أحياناً .

تنافس ملوك الطوائف على بناء القصور ، واحاطتها بالجنات والبساتين المشتعلة على
انواع الازهار والاشجار المثمرة وانواع الخضار . واطلغوا على انفسهم القاب
الخلافة ، فدان منهم الممتد والمأمون والمستعين والمقتدر . وقرهوا اليهم الاطباء ورجال العلم
والادب وتحاشوا الفلاسفة والطبيعيين .

لم يظهر في عصر الخلافة كتاب مشهور في علم الفلاحة ، ولكن يمكن الاشارة الى
كتاب (اوقات السنة) ، وهو تقويم زراعي ألفه الطبيب عريب بن سعيد القرطبي
(ت ٢٧٠ هـ - ٩٨٠ م) ، وهو يعطي فكرة عن تنظيم الحياة الزراعية ، وعن المراعي
والانواء ، وما يمكن انتاجه خلال فصول السنة من موارد زراعية .

كانت طليطلة احدى المسالك التي ازدهرت بعد سقوط الخلافة . ومن أشهر
ملوكها يحيى بن المأمون بن ذي النون (ت ٤٢٩ هـ - ١٠٣٧ م) . لقد نشأ حول
قصره حديقة تشرف على نهر تاجة ، وكان يرمى تلك الحديقة الوزير أبو المطرف
عبد الرحمن بن محمد بن وافد اللخمي ، الذي اشتهر بوضع بعض المؤلفات الطبية
وخاصة بعلم العقاقير . وقد عثر الدكتور خوسيه مارييا بيكروسا ، الأستاذ في جامعة
برشلونة عام ١٩٤٣ ، على مخطوط دون باللغة الاسبانية ، محفوظ بالمكتبة الوطنية
بمدريد ، وهو يضم كتابين في علم الفلاحة ، منقولين عن اللغة العربية ، أحدهما لابن
وافد ، والثاني لعالم طليطلي آخر يدعى أبا عبدالله محمد بن ابراهيم بن بصال .
وبما أن الأصل العربي للكتابين لم يكن معروفاً لذلك فقد ظلا مجهولين عند أكثر
الباحثين .

وفي عام ١٩٤٥ م نشر الأستاذ غارسيا غومز مقالا في مجلة الأندلس ، أعلن فيه أنه
عثر على النص العربي لكتاب ابن وافد ، إلا أن المخطوط كان مضطرب الترتيب
ومملوما بالأخطاء .

وبعد ذلك ببضع سنوات علم الأستاذ بيكروسا أن النص العربي لكتاب ابن بصال
موجود بشكل مخطوط في حوزة الأستاذ محمد عزي مان ، سكرتير وزارة الثقافة المغربية ،
فاشتركا بدراسته وتحقيقه ، ونشرا في مدينة تطوان سنة ١٩٥٥ م .

كان ابن بصال معاصرا لابن وافد ، وقيل انه كان يشرف أيضا على بستان
للسلطان في مدينة طليطلة . وقد مارس الفلاحة علما وعملا ، وألف فيها كتابين دعا
أحدهما (القصد والتبيين) ، والآخر كتاب الفلاحة . لم يجد محققا كتاب ابن بصال
ترجمة كاملة لحياته ، ولكن تبين لهما ، بعد دراسة نصوص مبشرة في بعض المؤلفات ،
انه غادر مدينة طليطلة عقب سقوطها بيد الاسبان سنة ١٠٨٥ ، ثم تنقل بين قرطبة
واشبيلية وغيرهما من مدن الأندلس ، وساح في بلاد البحر الأبيض المتوسط ، فزار سقلية
ومصر - وقد أطلق بعضهم عليه اسم الحاج ، مما يدل على زيارته للأماكن المقدسة . ونحن
لا ندري في أي مكان أُلّف كتابه ولا في أي مكان أو سنة تولى .

ظهر في هذا العصر عالم آخر في علم الفلاحة ، هو أبو عمر أحمد بن محمد بن حجاج الاشبيلي . وقد صنف كتابا دعاه (المقنع في علم الفلاحة) ألفه عام (٤٦٤ هـ - ١٠٧٢ م) . ويمتاز كتابه بالايجاز ومثانة الاسلوب ، بالإضافة الى اشاراته المتكررة الى العلماء الذين أخذ عنهم ، وقد بلغ عددهم ثلاثين رجلا ، أكثرهم من اليونان والروم .

لقد تعرضت بلاد الأندلس ، منذ زمن الخليفة عبدالرحمن الناصر ، بسبب الحروب وانفتن واهمال الزراعة وزيادة عدد السكان ، الى محط شديد عام (٢٠٢ هـ - ٩١٥ م) ، كما حلت في مدينة قرطبة مجاعة عظيمة في عهد ابنه الحكم المستنصر (٣٥٣ هـ - ٩٦٤ م) . وهذا ما ألقت الأنظار الى ضرورة العناية بالزراعة وتربية الدواجن وحفظ المحاصيل .

ومما زاد في البلية سقوط مدينة طليطلة بيد الاسبان عام (٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م) ، ذلك لان المسلمين فقدوا اثر ذلك سهولا خصبة ومياها غزيرة جارية ومحصولات زراعية وافرة . ولما ضاقت رقعة الارض التي كانوا يسيطرون عليها اكتفوا باستثمار السهول الضيقة وسفوح الجبال الشاهقة ، يزرعونها بمختلف المحاصيل .

كان المسلمون في ذلك الوقت بأشد الحاجة الى مرشدين زراعيين يهدونهم الى الطرق الصحيحة لغرس الأشجار وتقليمها وتطعيمها ، وزرع الحبوب والبساتين بأنواع الحبوب والخضار ، ومكافحة الآفات الزراعية . ولما كان جنوب اسبانيا (الأندلس) أقل أمطارا ومياها جارية من شماله ، لذلك كانوا بحاجة لاستنباط المياه ، وشق الترع وبناء السدود واصلاح التربة وانتخاب البذور وحفظها .

مما سبق يتبين لنا الاسباب الحقيقية لظهور عدة مؤلفات في علم الفلاحة ، في بلاد الأندلس ، خلال الفترة الممتدة بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر - وبما أن تربية النحل والحيوانات والطيور الاليفة تعتبر جزءا من حياة المزارع ، لذلك نجد أن أكثر من ألف في علم الفلاحة قد أفرد أبوابا خاصة بتلك الأبحاث .

أما أشهر كتب الفلاحة ، التي ظهرت في الأندلس ، والتي تم تحقيقها ودراستها فهي:

- ١ - كتاب الفلاحة لابن بصال الطليطلي .
- ٢ - كتاب المقنع في الفلاحة لابن حجاج الاشبيلي .
- ٣ - كتاب الفلاحة الأندلسية لابن العوام الاشبيلي . وسأكتفي فيما يلي بذكر لمحة موجزة عن المؤلف الأول والآخر وبيان أهمية كل منهما :

١ - كتاب الفلاحة لابن بصال :

كان ابن بصال ، كما يقول أحد معاصريه ، عارفا بالفلاحة علما وعسلا ، مجربا خبيراً وبارعا فيها . ألف كتابه في نهاية القرن الحادي عشر أو في بداية القرن الثاني عشر للميلاد . وقد نقل عنه جميع من ألف في علم الفلاحة من بعده ، أمثال ابن حمدون الاشبيلي ، المعروف بالعاج الفرناطي وابن حجاج وابن العوام الاشبيلي وغيرهم . وقد أشار المقرئ ،

في كتابه نفع الطيب، الى أن ابن بصال أخرج من كتابه مطولا ومختصراً ، وإن المختصر يشتمل على ستة عشر باباً ، وهو الشائع بين الناس .

لقد انتشر كتاب ابن بصال المختصر في الأندلس خلال القرن الثالث عشر . ونظراً لأهميته وشهرته فقد ترجم الى اللغة الأسبانية، وانتشرت نسخه العربية في شمال إفريقيا . وعلى بعض هذه النسخ تم تحقيقه من قبل العالمين خوسه مارية بيكر وسا ومحمد عزيان (عام ١٩٥٥ م) .

يمتاز كتاب ابن بصال عن بقية المؤلفات التي صدرت قبله أو بعده بعلم الفلاحة بالميزات الآتية :

١ - لقد كانت العادة ، عند تأليف كتب الفلاحة ، أن يتكلم المؤلف عن تأثير الكواكب والنجوم والأنواء والرياح ، وكيف تنتخب الأماكن لاتخاذ المساكن في الريف - التقويم الزراعي - الاستعمال الداوسي لبعض النباتات الطبية ، بالإضافة الى افراد أبحاث خاصة بزراعة شجرة الزيتون والكرمة، وعصر الزيتون والمرب ، وتربية النحل والدواجن . أما كتاب ابن بصال فقد جاء خلواً من تلك الأبحاث ، وهذا ما يؤيد كونه مختصراً لكتاب مطول .

٢ - لقد رتبت فيه المواضيع بشكل علمي وتظهر روح التجربة الشخصية والمزاولة العملية بصورة واضحة .

٣ - لم يذكر فيه مؤلفه أي نص مقتبس من مرجع عربي أو أعجمي، علماً أنه يتضمن افكاراً منتقاة من عدة كتب وخاصة الفلاحة النبطية والفلاحة الرومية .

٤ - أما الأبواب التي يتألف منها هذا الكتاب فكانت متفاوتة الطول ، وسنذكر فيما يلي عناوينها وأرقام صفحاتها، الموجودة في الكتاب المحقق والمطبوع ، وعددها ستة عشر باباً :

الباب الأول : في ذكر المياه وأصنافها وطبائنها وتأثيرها في النبات ص (٣٩-٤٠) .

الباب الثاني: في ذكر الأرضين (التربة)، وتصنيفها بحسب أنواعها وطبائنها ، وتمييز الجيد منها ، ص (٤١-٤٨) .

الباب الثالث : في ذكر السريقين (السماد العضوي) وفائدته للنبات . وقد قسمه الى : زبل حيواني - زرق طيور - سماد نباتي متخذ من الأوراق والأعشاب الجافة ، وأضاف اليه أخيراً رماد الحمامات ، ص (٤٩-٥٣) .

الباب الرابع : في اختيار الأرض وإصلاحها (٥٥-٥٨) .

الباب الخامس والسادس : في غراسة الأشجار المثمرة والحراجية والتزيينية، بواسطة البذور أو النواصي أو القضبان أو الأوتاد، وتكاثرها بطريقة التكبيس (الترقيد) ، مع ذكر الأوقات الملائمة لذلك ، ص (٥٩-٨٥) .

الباب السابع : في تشجير الأشجار (التقليم والتشذيب) واصلاحها بعد هربها ،
ص (٨٦-٩٠) .

الباب الثامن : في تركيب الأشجار بعضها في بعض (التطعيم) ، وتصنيفها بحسب
قابليتها للتطعيم الى اربعة اجناس : ذوات ادهان - ذوات ألوان - ذوات أصماغ - ذوات
مياه ، ص (٩١-١٠٤) .

الباب التاسع : تكلم فيه عن أسرار التركيب وبعض غرائب من أعماله ، ص
(١٠٥-١٠٨) .

الباب العاشر : في زراعة الحبوب من القطاني وما أشبهها . بدأ الكلام أولاً عن
تقسيم الأرض الى سبعة أقاليم ، وذكر ما يصلح فيها من مزروعات وعددها ثلاثة
عشر نباتاً ، ص (١٠٩-١١٩) .

الباب الحادي عشر : في زراعة البذور المتخذة لاصلاح الأطعمة : كمون - كراويا -
شونيز - اينسون - فزبرة ، ص (١٢١-١٢٥) .

الباب الثاني عشر : في زراعة القشام والبطيخ والقرع وما أشبه ذلك ، ص
(١٢٧-١٣٩) .

الباب الثالث عشر : في زراعة البقول ذوات الاصول ، كاللفت والجزر والفجل والثوم
والبصل . ص (١٤١-١٥٠) .

الباب الرابع عشر : في زراعة البقول المختلفة ، كالكرنب والقنبيط والاسبناخ
والرجلة . ص (١٥١-١٦١) .

الباب الخامس عشر : في زراعة الرياحين ذوات الأزهار وما شاكلها من الأحباق ، كالورد
والخيري والبنفسج والسوسن واليهار والنرجس والمرنجوش والترنجان والفيجين
والخطمي والبابونج والافستين ، ص (١٦٣-١٧٢) .

الباب السادس عشر : وهو باب جامع لأبحاث مختلفة منها مكافحة ديدان الحقل برماد
النبات - وكيفية نقل الأعشاب البرية وزرعها في البساتين - وانتخاب المكان الملائم لفتح البئر
وفحص مائه - وجه العمل في خزن بعض الثمار ، وخاصة التفاح والرمان والقسطل والجوز
والجلوز - طريقة الحفظ بساقات الأزهار (شمامات حسان) . وأخيراً كيفية العمل في
صنع المصنّب وحفظه . وهو شراب يصنع من الزبيب والخردل ويوضع في أوعية فخارية
(ظروف) يطلّى داخلها بمجمون من المسل والخردل (والحكمة من وضع الخردل هو توقف
فعل التخمر الفولي وغيره) .

مما سبق يتبين لنا أن كتاب ابن بصال كان أشبه ما يكون بكتاب مدرسي مختصر
وشامل ، يصلح للتدريس في المعاهد الزراعية ، لذلك كان من أوائل الكتب العربية التي نقلت
الى اللغة اللاتينية . وأجمل ما في هذا الكتاب البابان الثامن والتاسع ، وقد تكلم فيهما عن
الأشجار التي يمكن أن يتركب بعضها في بعض ، وقد صنفها كما ذكرنا في أربعة اجناس : ذوات

الأدهان - ذوات الأصماغ - ذوات الألبان - ذوات المياه ، ثم قال : اعلم أنه قد يكون من ذوات المياه ما لا يتركب بمغضه في بعض ، وكذلك من ذوات الأصماغ والألبان والأدهان ، ومنها ما يتركب بواسطة وحيلة ، وذلك لتغايرها وتضادها .

أما ذوات المياه فمنها : التفاح - الأجاص - السفرجل - الكمثرى - العنب وما أشبهها .
وذوات الأصماغ مثل : الزيتون - اللوز - عيون البقر - الخوخ - المقلب - حب الملوك وما أشبهها .

وذوات الأدهان مثل : الزيتون - الرند - اللبن - الضرر وما أشبهها .
وذوات الألبان مثل : التين - الزيتون - والدفلى وما أشبهها . وهناك جنس خامس يميل مع كل جنس ، وهي ذات المياه ، والأشجار التي لا يسقط لها ورق .

لقد استطاع ابن بصال بهذا التصنيف المبكر أن يجد وسيلة للتفريق بين الأجناس والأنواع ، وعدد بعد ذلك الطرق المستعملة في التركيب فقسمها إلى خمسة أضرب ، ونموتها : الرومي - الشق - الأنوب - الرقعة - الانشاب ، ص (٩٤-١٠٤) . ثم قال : اعلم أنه يدخل على التركيب عوارض وعلى ذلك لقلة معرفة أهل هذا الشأن . ونبه بعد ذلك إلى الاحتياطات التي يجب أن تتخذ لنجاح التطعيم .

٢ - كتاب الفلاحة الأندلسية لابن العوام الأشبيلي :

وهو بدون شك أشهر كتاب في علم الفلاحة ، ظهر في مغرب العالم الاسلامي ، في نهاية القرن الثاني عشر للميلاد . ولكن للأسف تأخر علماء المشرق عن الاطلاع على هذا الكتاب ومشابهاها ، بدليل أن حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون ، وكذلك ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان لم يذكرا شيئاً عن كتب الفلاحة الأندلسية .

لقد ورد في دائرة المعارف الاسلامية لمحة مختصرة عن حياة ابن العوام جاء فيها ما يلي : هو أبو زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوام الأشبيلي ، صنف كتاباً كبيراً في الفلاحة عنوانه (كتاب الفلاحة) ولا نكاد نعرف شيئاً عن حياة هذا المؤلف ، وكل ما نعرفه أنه كان يعيش حوالي نهاية القرن الثاني عشر الميلادي ، وأن أصله من اشبيلية . وقد ذكره ابن خلدون دون أن يعرف له هذا المصنف ، الذي كان يعتبره موجزاً لكتاب الفلاحة النبطية .

يوجد لكتاب ابن العوام ثلاث مخطوطات الاولى كانت محفوظة بمكتبة الاسكوريال باسبانيا ثم انتقلت الى لندن ، والثانية موجودة في مكتبة لايدن Leyden في هولندا ، والثالثة ناقصة ومحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس .

لقد قام الراهب الماروني ميشيل غزيري Casiri ، بين عامي ١٧٤٩-١٧٥٣ م ، بفهرسة المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة الاسكوريال . ووضع فهرساً لها مؤلفاً من

جزاين دعاء Bibliotheca Arabica Hispana Escorialiensis ، أحصى فيه تلك المخطوطات ،
فبلغ عددها (١٨٥١) ، وقد طبع فهرسه بين عامي (١٧٦٠-١٧٧٠) م .

كان ميشيل غزيري أول من لفت أنظار الباحثين الى أهمية مخطوط الفلاحة لابن
العوام ، فقام احد تلاميذه المدهو Don Banqueri بنشر هذا الكتاب وترجمته الى اللغة
الاسبانية عام ١٨٠٢ م في مدريد . ثم توالت الدراسات الكتاب ابن العوام فقدم الباحث
أنطوان بازي تقريراً عنه الى الجمعية الوطنية الزراعية بباريس عام ١٨٥٩ م قال فيه :

« لا تقتصر قيمة هذا الكتاب على كونه يحوي الفنون الزراعية القديمة ، والتي كانت
متبعة في الأندلس ، بل له قيمة ثانية وهو كشف النقاب عن أن العرب كان لهم ملحوظات
في الطبيلة والكيمياء ما كنا نرتقب وجودها لديهم » .

ثم قام بعد ذلك الاستاذ Clément Mullet بترجمة كتاب ابن العوام الى اللغة
الفرنسية ، وطبعه ونشره في جزاين عام ١٨٦٤-١٨٦٦ م في مدينة باريس .

لقد بين ابن العوام في مقدمة كتابه الأهداف التي سعى اليها عند وضع مؤلفه ،
وهي مساعدة من يريد ان يتخذ الفلاحة صناعة يستعين بها بحول الله على قوته وقوت
عيساله . وأشار الى عدة أقوال وأحاديث شريفة منها (اطلبوا الرزق في خبايا الأرض) .
ثم قال بأن كتابه هذا يمين العامل على استصلاح الأرض وأفلاحها والاستغناء عن
تقليد العوام في شأنها ، اذ لا يجني التليد من تقليدهم فائدة .

قسم ابن العوام كتابه الى خمسة وثلاثين باباً ، وقال انه اعتمد على ما تضمنه
كتاب الشيخ الفقيه الإمام أبي عمر بن حجاج المسمى (بالمقنع) ، وهو الذي ألفه في سنة
ست وستين وأربع مائة (١٠٧٤ م) . وقال ابن العوام ان كتاب المقنع بني على أراجلة
من الفلاحين والمتكلمين ، نقل عنهم ابن حجاج نصوصاً من أقوالهم وعزاها اليهم ، وعددهم
ثلاثون رجلاً ، عدد أسماء المقدسين منهم ، ثم ذكر أسماء بعض العلماء الشرقيين ، وهم
الرازي واسحق بن سليمان وثابت بن قررة وأبو حنيفة الدهنوري . ثم أضاف ابن العوام
الى ذلك قوله « واعتمدت أيضاً على ما استحسنه من كتاب الفلاحة النبطية ،
ورمزت اليه بحرف (ط) ، وعلى كتاب الشيخ أبي عبدالله محمد بن ابراهيم بن الفصالح
الأندلسي ، وهو المبني على تجاربه ، وعلامته على وجه الاختصار (ص) ، وعلى كتاب
الشيخ الحكيم أبي الخير الاشيلي وعلامته (خ) وكتاب الحاج الفرناطي وعلامته (غ) ، وكتاب
ابن أبي الجواد وكتاب غريب بن سمد وغيرهم » .

لقد اتبع كل من ابن حجاج وابن العوام طريقة أبي بكر الرازي ، الواردة في كتابه
الحاوي في الطب ، فذكر كل منهما أسماء العلماء الذين أخذ عنهم ، والألكار التي
اقتبسها منهم . ثم أضاف الى ذلك رأيه الشخصي المبني على المعاينة العقلية والخبرة
العملية والتجربة الشخصية . وبما أنه قد قدم حديثاً تحقيق ودراسة كتاب (المقنع في
الفلاحة) لابن حجاج ، من قبل الباحثين السيدين صلاح جرار وجاسر أبو صافية ،
تحت اشراف الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري ، وطبع ونشر من قبل مجمع اللغة

العربية الأردني عام ١٩٨٢ م ، ذلك يمكننا ان نقوم بالمقارنة بين الكتابين لما في ذلك من الفائدة :

اولاً : ان كتاب المقنع لابن حجاج مؤلف موجز ، لا تتجاوز عدد صفحاته (١٢٤) صفحة ، بينما نجد كتاب الفلاحة لابن العوام موسوعة يتجاوز عدد صفحاته (١٥٠٠) .

ثانياً : يتألف كتاب المقنع من مجموعة أبحاث ، بعضها صغير لا يتجاوز حجمه نصف صفحة أو أقل . وهذه الأبحاث غير مصنفة حسب الطريقة التقليدية الى فصول وأبواب . بينما نجد كتاب ابن العوام مصنفاً في جزأين ، يضم الجزء الأول ستة عشر فصلاً ، ويضم الثاني ثمانية عشر فصلاً .

ثالثاً : ان المواضيع المدرجة في كتاب المقنع غير مرتبة بصورة جيدة ، فهناك تكرار في الكلام عن زراعة الكرمة والزيتون والأشجار المثمرة وتطعيمها والبقول ، بحيث نجد قسماً منها في أول الكتاب والقسم الثاني في آخره .

رابعاً : لقد خصص ابن حجاج جزءاً من كتابه الموجز للكلام عن تربية النحل والعوام والسحاج والاوز والبطاويس والعجل ، بالإضافة الى مكافحة بعض الحيوانات الضارية وطرود الفار والزواحف والبق والذباب والبعوض .

وبدلاً من أن يجعل موضوعه هذا في نهاية الكتاب ، كما هي العادة ، جعله في منتصفه ، من (٧٠-٨٤) .

ان جميع هذه الملاحظات التي ذكرناها تدل على أن كتاب المقنع الذي تم تحقيقه ليس سوى مختصر من كتاب مطول وضعه المؤلف نفسه : بدليل وجود كثير من الأفكار التي أعلن ابن العوام أنه اقتبسها من كتاب ابن حجاج لم يرد ذكرها في كتاب المقنع .

خامساً : اذا أردنا ان نقارن بين أسماء المواضيع التي طرقتها ابن حجاج ، في كتابه المقنع ، والأبحاث التي وردت في فصول كتاب الفلاحة الأندلسية لابن العوام فأننا نجد أنها واحدة تقريباً ، كما ان المصادر واحدة ولكن الكتاب الأول مختصر عملي والكتاب الثاني مفصل وموسوعي . وسنذكر فيما يلي الأبواب التي يتألف منها كتاب ابن العوام :

الفصل الأول : معرفة الأراضي وأنواعها .

الفصل الثاني : أنواع الأسمدة ومنافعها .

الفصل الثالث : أنواع المياه وطبيعتها .

الفصل الرابع : انشاء الجنائن وتنظيمها .

الفصل الخامس والسادس : غرس النصب وانشاء المشاتل .

الفصل السابع حتى التاسع : زراعة بزر الزيتون وتطعيم شجرته وقطف ثمرها وتقليمها وأنواع التطعيم .

الفصل الثالث عشر : اخصاب الأشجار الاصطناعي - والغاية الزراعية للحصول على ثمار جيدة .

الفصل الرابع عشر : مكافحة الأمراض النباتية

الفصل الخامس عشر : استخدام بعض الطرق لاعطاء الثمار طعماً عطرياً والورد ألواناً جديدة .

الفصل السادس عشر : الطرق المستعملة لحفظ الحبوب والبندورة والخضروات والثمار المختلفة .

الفصل السابع عشر حتى الثلاثين : تكلم فيها ابن العوام عن زراعة مختلف أنواع الحبوب والخضراوات والبقول وبعض النباتات الصناعية .

أما الفصول الباقية فقد خصصها للكلام عن تربية البقر والغنم والخيول والحمير واليغال وانتخاب أجودها والمنايا بها ومدادواتها من بعض الأمراض . وأخيراً تكلم عن تربية الطيور من حمام وبط ودجاج وأوز وانتهى بتربية النحل .

□ الحواشي :

٣ - أسرة فارسية حكمت إيران بين القرنين السادس والرابع ق. م .

4 - Persopolis.

١ - من القرن الخامس ق. م .

٢ - من القرن الرابع ق. م .

« أسماء المراجع »

- | | | |
|---------------------------|--|----------------|
| ١ - تاريخ العلم | ١٤ - كتاب ابن بصال | لجورج سارتون |
| ٢ - تاريخ الحضارة | ١٥ - كتاب المقنع | لجول ديوانت |
| ٣ - كتاب الدهرست | ١٦ - تاريخ الزراعة | لابن التديم |
| ٤ - أخبار الحكماء | ١٧ - كتاب اللآلحة | للقلطي |
| ٥ - من الواح سومر | ١٨ - مقدمة ابن خلدون | صموئيل كريبس |
| ٦ - سومر وأكاد | ١٩ - غاية الحكيم | وديع بشود |
| ٧ - ماري | ٢٠ - مقالات ومهاجرات | اندريه بارو |
| ٨ - تاريخ سورية | ٢١ - تاريخ اللغات السامية | اسد اشقر |
| ٩ - عيون الانبياء | ٢٢ - الحقائق الجلية - البراهين العسية البطريرك | ابن ابي اصيبعة |
| ١٠ - معجم العين | أغناطيوس يعقوب | للخليل بن احمد |
| ١١ - كشف الظنون | ٢٣ - مقالة الاب بولس سباط في المعهد المصري | حاجي خليفة |
| ١٢ - العرب قبل الاسلام | ٢٤ - المجلة الاسيوية لعام ١٨٣٥ | جواه علي |
| ١٣ - كتاب الفلاحة النبطية | | مخطوط |

الكافي في الكحل

لخليفة ابن أبي المحاسن الحنابلي

دراسة هيستوريوغرافية

د. نشأت الحمارنة

المقدمة

١ - بين خليفة وهيرشبرغ :

في الفترة الواقعة بين عامي ١٢٥٦ ، ١٢٧٥ م (= ٦٥٤ ، ٦٧٣ هـ) كتب خليفة بن أبي المحاسن الحنابلي كتاباً في طب العين سماه : الكافي في الكحل .

ويدين مؤرخو العلوم بالفضل للطبيب الفرنسي لوكليير (١) الذي كان أول من ذكر هذا الكتاب وعرف به وأعطى لمحة موجزة عن محتواه ، وذلك عام ١٨٧٦ ، فقد اطلع لوكليير على مخطوطة هذا الكتاب المحفوظة في باريس (٢) والمعتبرة فريدة في مكتبات أوروبا ، وأشار الى وجود نسخة أخرى من الكتاب في إحدى مكتبات الشرق .

ولكن الدراسة الجادة للكتاب جاءت على يد هيرشبرغ الذي نوه بأهميته عام ١٩٠٥ وقام بمرض محتواه (٣) العلمي ، واختيار بعض فصوله ثم ترجمتها الى الألمانية بالتعاون (٤) مع ليبيرت ومتفوخ .

وهيرشبرغ - الذي عرف بنقده الساخر - يغمز من جانب لوكليير كلما استطاع الى ذلك سبيلاً ، وهنا يجد مناسبتين لذلك ، فيفتنهما ، وهو الزميل والأستاذ برصانة تليق به :

أولاً - ان لوكليير لا يعرف أين توجد تلك النسخة الخطية الثانية من كتاب خليفة ، ولو عرف ذلك لذكره للقارئ (٥) ، وما ذكره لهذه المخطوطة الموجودة في إحدى مكتبات الشرق الا ضرب من التنبؤ . ويجب هيرشبرغ أن يشيد ببروكلمان ، الذي أشار الى مكان وجود هذه المخطوطة في كتابه (تاريخ الأدب العربي) ، فهي في استانبول (٦) . ويؤكد هيرشبرغ ان كتاب بروكلمان لا غنى عنه .

ثانياً - ان لوكليز الذي أعطى فكرة عن محتوى كتاب خليفة لم ينتبه الى أهمية مقدمته (٧) .

ففي مطلع الكتاب سرد المؤلف قائمة من أسماء المراجع التي اعتمد عليها حينما صنف كتابه . وقد حدث هذا في القرن الثالث عشر ، وهو شيء يستحق أن يهتم الباحث به وأن يتوقف عنده . ومن هنا فان مقدمة الكتاب تحمل معنى كبيراً بالنسبة الى مؤرخي الحضارة .

وكما أن لوكليز لم ينتبه الى أهمية مقدمة الكتاب فان بانسييه أيضاً لم ينتبه اليها (٨) .

ويروي لنا هيرشبرغ (٩) كيف تمكن من معرفة ان ثمة نسخة ثانية من كتاب خليفة في استانبول ، وكيف ان بروكلمان كان قد وقع في خطأ حينما ذكر أن اسم هذا المخطوط الموجود هناك هو (الكافي في الطب) بينما اسمه الصحيح هو (الكافي في الكحل) .

وقد ذكر بروكلمان عام ١٩٠٢ معلومات غير صحيحة (١٠) عن تاريخ ظهور هذا الكتاب ، ذلك أنه ظن ان سنة الانتهاء من نسخ مخطوطة استانبول هي سنة الانتهاء من تأليف الكتاب ، ولكن الأمر اتضح فيما بعد وأمكن تصحيح هذا الخطأ ، وحينما كتب بروكلمان (الدليل) سنة ١٩٣٧ أورد اسم الكتاب بشكل صحيح (١١) .

٢ - قائمة هيرشبرغ بمراجع كتاب الكافي:

حينما اختار هيرشبرغ وزميله بعض الأجزاء الهامة من كتاب الكافي في الكحل لترجمتها الى الألمانية كان مطلع الكتاب أحدهم هذه الأجزاء ، وذلك لاحتوائه على قائمة المراجع التي أشار اليها المؤلف .

وفي الحقيقة فقد كان هيرشبرغ عام ١٩٠٥ لا يكاد (١٢) يصدق أن مثل هذه الظاهرة النادرة في تاريخ الطب لم تكن قد لفتت انتباه الزملاء الذين رأوا كتاب خليفة ، ولكنه في عام ١٩٠٨ يجزم (١٣) بأنه هو أول من انتبه اليها وسلط عليها الأنوار .

وبمقارنة النسختين المخطوطتين الوحيدتين للكتاب تبين لهيرشبرغ أن ناسخ مخطوطة باريس قد أسقط (١٤) خمسة من هذه المراجع ، كما تبين له في مقابل ذلك وجود سبعة أسماء في نسخة استنبول بدلاً من خمسة ، ذلك ان اسمين من هذه الأسماء جاءا مكررين .

وهكذا فقد تمكن هيرشبرغ من وضع القائمة الصحيحة من ثمانية عشر مرجعاً .

وقد جاء ذكر هذه المراجع في مطلع كتاب (الكافي في الكحل) على شكل تعداد غير مرقم ، وقد رتبها هيرشبرغ وفق التسلسل الذي وردت به في الأصل وجعل منها قائمة ، وأعطاهم أرقاماً تسهلاً للبحث والدراسة ، وجعل منها - بحق - مصدراً يعود اليه المؤرخ للتعرف على أسماء الكعاليين العرب وعلى أسماء كتبهم .

أما المؤلفون الخمسة الذين سقطت أسماؤهم من نسخة باريس فهم : المكبري ،
والأميدي ، وعبدان ، وابن ذهيل المصري ، وموسى بن سيار . والاسمان الأخيران هما
اللذان تكررت كتابتهما في نسخة استانبول .

وقد أشار هيرشبرغ منذ عام ١٩٠٥ إلى أن أربعة من هذه المراجع غير معروفة ، وأنه
لم يسبق لأحد أن سمع حتى باسمها (١٥) .

وهذه هي كتب : دانيال بن شعيا ، والمكبري ، وابن سيثار (١٦) ، والدادان .

ولكن هيرشبرغ لم يوضح قوله هذا في تلك السنة ، بل شرحه عام ١٩٠٨ (١٧) .

وفي الحقيقة فإن كتاب هيرشبرغ (تاريخ طب الميون في العصر الوسيط) الذي
صدر عام ١٩٠٨ قد تضمن جميع ما جاء في كتابه (كتب طب الميون التعليمية العربية)
الذي صدر عام ١٩٠٥ مع بعض الإضافات والتنقيحات .

وفي هذا البحث الذي نحن بصدده الآن جاءت بعض أهم هذه التنقيحات . واحدا
هو الهامش (١٨) الذي أضافه هيرشبرغ إلى الفقرة التي أشار فيها إلى المراجع الأربعة
غير المعروفة .

ففي هذا الهامش يذكر هيرشبرغ أسماء الكتب التي جاءت في قائمة مراجع خليفة
واحداً واحداً ، ويبين ما إذا كانت هذه الكتب معروفة لمؤرخي الطب ، أو أيسر وردت
أسمائها في حال ما إذا كانت غير معروفة .

ومن نافلة القول أن تشير هنا إلى أن الفضل كله أو جلّه يعود إلى هيرشبرغ في
التعريف بمحتوى هذه الكتب التي كانت معروفة في أيامه ، وأن جزءاً كبيراً من كتب الكحل
العربية أصبح معروفاً نتيجة لأعمال هيرشبرغ : مقالاته وترجماته وكتبه .

ويقع هذا الهامش في (٢٥) سطراً ، وربما جاءت كتابته على عجلة من الأمر ،
لأن ذلك قد يفسر لنا الاضطراب (١٩) الموجود فيه ، ولعل اضطراب هيرشبرغ إلى التركيز
الشديد والایجاز هو الذي جعل فهم ما ورد في هذا الهامش عسيراً .

لقد كان هيرشبرغ مضطراً إلى هذا التوضيح لسببين :

أولهما : لشرح عبارته المتعلقة بالكتب الأربعة المجهولة ، بعد أن ظلت هذه العبارة
منذ عام ١٩٠٥ مفتقرة إلى التفسير والتوثيق . وهو يعرف أن الأوساط العلمية تنتظر
منه بالذات هذا التوضيح .

وثانيهما : لأنه كان لا يتساهل مع زملائه المؤرخين إذا بدا منهم شيء من التقصير
في مراعاة شروط الدقة المتناهية في البحث العلمي ، أو إذا مالوا إلى التسرع في الحكم
على الأشياء ، فمن باب أولى أن لا يترك في كتابه فقرة تحتاج إلى الإيضاح أو تعطي
فرصة لمنتقد .

وقد سبق أن أشرنا الى نقد هيرشبرغ للوكليز وبانسييه ، هذه الظاهرة التي تتكرر في كتابه وتشمل عدداً من مؤرخي الطب .

لقد سها هيرشبرغ عن ذكر خمسة من الكتب في هذا الهامش ، ثلاثة (٢٠) منها بين المراجع التي قال عنها انها غير معروفة ، واثنان (٢١) ذكرهما في متن كتابه .

٣ - مراجع الكتاب :

نعيد هنا تصنيف هذه المراجع حسب الموقع الذي احتلته في كتاب هيرشبرغ .

١ - أربعة منها : قال عنها انها غير معروفة .

- المرجع ٥ في القائمة : شرح دانيال بن شمعيا لتذكرة علي بن عيسى الكحال .

- المرجع ٩ : كتاب المكبري .

- المرجع ١١ : كتاب أبي ماهر موسى بن سيار

- المرجع ١٤ : كتاب (الدادان ١٩) الكحال (٢٢) .

ب - وعن مرجعين اثنين قال انه وجد لهما ذكراً في كتاب (المالحات البقراطية) لأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري ، هذا الكتاب الذي ظهر في القرن الماشر الميلادي ، والذي خصص هيرشبرغ له أكثر (٢٣) من فقرة في كتابه (تاريخ طب العيون في العصر الوسيط) .

- المرجع ١٢ : مقالة ابن ذهيل المصري .

- المرجع ١٣ : كتاب عبدان الكحال .

ج - ثلاثة مراجع قال انه تعرف عليها ، وورد ذكرها في أماكن متفرقة من كتابه (التاريخ) وسوف نشر الى ذلك في حينه .

- المرجع ٦ : المشجر للرازي في العين .

- المرجع ١٨ : أرجوزة للحصني في العين .

- المرجع ١٠ : كتاب الاميدي الكحال .

اما كتاب الاميدي فلا شك أن هيرشبرغ يعرفه ، ذلك أن الاميدي هو الطبيب اليوناني ايتيوس (٢٤) الذي كتب عنه هيرشبرغ في الجزء الأول من كتابه (التاريخ) .

واما المرجعان الأول والثاني ، فنحن نعتقد انهما سيكونان موضع مناقشة ، فربما كان ظن هيرشبرغ في غير محله .

د - أما الكتب التسعة الباقية فقد خص هيرشبرغ كل واحد منها بفصل مستقل في كتابه .

- | | |
|---|-------------|
| المقالات العشر لعنين . | - المرجع ١ |
| كتاب المسائل في العين لعنين . | - المرجع ٢ |
| كتاب تعريف أمراض العين لحبيش . | - المرجع ٣ |
| تذكرة الكحالين لعلي بن عيسى | - المرجع ٤ |
| كتاب النهاية في الكحل . | - المرجع ٧ |
| تذكرة منصور . | - المرجع ٨ |
| مقالة ابن المطرف ذي الوزارتين المغربي . | - المرجع ١٥ |
| كتاب اصلاح الباصر والبصرة . | - المرجع ١٦ |
| كتاب امتحان الكحال . | - المرجع ١٧ |

ولا شك أن كتاب هيرشبرغ (التاريخ) ما يزال يعتبر المرجع الرئيسي لدراسة تاريخ طب العيون عند العرب ، وهو عمل عظيم لا يوجد حتى الآن أي عمل آخر جدير بمنافسته . وقد رغب الاتحاد الدولي لجمعية أطباء العيون في ترجمة هذا العمل كاملاً الى الانكليزية . وقد قام الأستاذ بلودي (٢٥) بالترجمة من الألمانية على أحسن وجه . وهذا الاجراء في حد ذاته دليل على المركز العلمي الذي ما يزال كتاب هيرشبرغ يحتله بعد مرور ثمانين عاماً على صدوره . وهذا شيء نادر في تاريخ العلوم .

وحتى في اللغة الألمانية : حينما رغب الأستاذ فلهافن (٢٦) في تخصيص جزء من كتابه (طبيب العيون) لتاريخ هذا الفرع من فروع الطب ، لم يجد مؤلف هذا المجلد الزميل (٢٧) منشو أحسن من كتاب هيرشبرغ ليكمل منه نبأً ونموذجاً يحتذى ومنهلاً فاغترف منه معظم مادة الكتاب .

* * *

وفي الحقيقة فإن البحث العلمي لم يتوقف ، وعلى ذلك فقد انجلت بعض غوامض الأمور التي كانت مجهولة أيام هيرشبرغ ، لعشر المنقبون على عدد من الكتب التي لم تكن قد رأت النور من جديد في زمن هيرشبرغ . ونشر بعض الباحثين كتباً حققوها . وترجم بعض المستشرقين كتباً أخرى الى بعض اللغات الأوروبية . ولهذا فإن كتاب هيرشبرغ - الذي لا يعلى عليه حتى يومنا هذا - صار بحاجة الى بعض الإضافات .

وأحسن مثل على ما نقوله هو أعمال مايرهوف (٢٨) الذي كان معاصراً لهيرشبرغ، ولكنه توفي بعده ، الذي يكن له كل احترام وتقدير .

والمثل الآخر الذي نسوقه هو ما ألحنا اليه قبل قليل من أن استنتاج هيرشبرغ حول كنه (أرجوزة العنسي) ما يزال يفتقر الى التوثيق وينبغي أن يصبح موضع مناقشة .

أما المثل الثالث فقد أشرنا اليه أيضاً ، وهو ان كتاب (المشجر للرازي في العين) قد لا يكون الكتاب الذي يعنيه هيرشبرغ (٢٩) .

وكذلك الأمر في كتاب (النهاية في الكحل) : ربما كان خليفة يعني كتاب الحريري (٣٠) الذي ظهر للنور ثانية من جديد ، وليس كتاب خلف الطولوني . والمنطلق نفسه يسري على الكتب التي قال عنها هيرشبرغ أنها غير معروفة ، لم يسمع بها أحد ، اثنان منهما وُجدا في استانبول هما كتاب المكبري ، وكتاب دانيال بن شعيا .

★ ★ ★

كتاب الأميدي الكحال

يُنسب ايتيوس الأميدي الى البلدة التي ولد فيها ، والتي تقع على نهر دجلة قريباً من الرها ونصيبين (٣١) . عاش في القرن السادس الميلادي ، وألف كتاباً في الطب عديد الأجزاء ذكره ابن أبي أصيبعة (٣٢) خصص فيه الجزء السابع لطب العيون .

ويتمجّب (٣٣) هيرشبرغ كيف يأتي ذكر ايتيوس بين الكحالين ، ويبدو ان الجزء السابع من كتابه قد ترجم الى العربية (٣٤) وأخرج على هيئة كتاب مستقل (٣٥) تداوله الأطباء العرب .

وقد تعرف العرب على كتاب ايتيوس واقتبسوا منه اعتباراً من عصر (٣٦) ابن سينا (٣٧) والبيروني (٣٨) ، وربما قبل ذلك (٣٩) .

وقد وصلت ترجمة كتاب ايتيوس الأميدي الى الأندلس ، فقد ذكر (سليمان بن العارث (٤٠)) ان هذا الكتاب كان بحوزته ، واقتبس منه .

ويستغرب (٤١) هيرشبرغ كذلك ان يرد اسم ايتيوس عند خليفة (٤٢) بين الأطباء العرب .

وقد كتب هيرشبرغ عن : (طب العيون عند ايتيوس) مفصلاً (٤٣) ، كما أشار اليه في الجزء الأول (٤٤) من كتابه (تاريخ طب العيون) ذاكراً وجود طبعة اغريقية للكتاب (٤٥) وترجمة لاتينية .

ولا نعرف أن أحداً قد عثر على كتاب ايتيوس المترجم الى العربية .

المقالات العشر في العين

لعنن بن اسحق العبادي

بيّن هيرشبرغ في فصل مستقل (٤٦) الدور الهام الذي لعبه هذا الكتاب في تاريخ طب العيون ، دون أن يكون قد رأى النص العربي له .

وكان هيرشبرغ في عام ١٩٠٣ (٤٧) قد قام بكشف عظيم ، ذلك انه برهن على أن هذا الكتاب قد وصل الى عصرنا في شكل ترجمتين لاتينيتين من المصور الوسطى

وذلك اعتماداً على الفقرات المقتبسة (٤٨) في كتاب «الحاوي» والمنسوبة الى حنين والمحفوظة في الترجمة اللاتينية لكتاب الرازي هذا .

الترجمة الأولى قام بها ديمتريوس (٤٩) دون أن تحمل اسم حنين ، وتعرف باسم (كتاب جالينوس في العين) .

أما الترجمة الثانية فكان يُظن انها كتاب من تأليف قسطنطين الافريقي (٥٠) يسمى باللاتينية (كتاب قسطنطين في العين) . وقد انتبه هيرشبرغ الى أن هذا الكتاب ما هو الا ترجمة حرفية لكتاب حنين منقولة لقسطنطين .

فقد تبين لهيرشبرغ وجود تطابق تام بين نصوص مقتبسات (الحاوي) المأخوذة عن كتاب حنين وبين نصوص الفقرات المقابلة لها في هذين الكتابين . وكان هذان الكتابان قد طبعوا في مطلع القرن السادس عشر (٥١) .

وكما ان النص العربي لكتاب (المقالات العشر ١٠٠٠) لم يكن قد عُثر عليه في أيام هيرشبرغ ، فان النص العربي لكتاب الحاوي لم يكن (٥٢) في متناوله أيضاً ، وقد اضطر لاجراء المقارنات على الترجمات اللاتينية التي كان بمقدوره أن يدرسها .

وقد أشاد مايرهوف في المقدمة (٥٣) القيمة التي كتبها لهذا التحقيق بهيرشبرغ ، مشيراً الى أهمية كشوفه وأعماله في مضمار تاريخ طب الميون العربي .

وعلى الرغم من مرور ستين عاماً على صدور تحقيق مايرهوف لهذا الكتاب ، فاننا لا نعرف دراسة واحدة جادة لتقييم هذا التحقيق (٥٤) .

ونحن هنا لسنا في مجال اجراء مثل هذا التقييم ، ومع ذلك فانه ينبغي أن نشير الى وجود بعض الهنات البسيطة (٥٥) التي لم يتوقف عندها أحد ، ربما بسبب السمة العلمية الرفيعة التي يتمتع بها مايرهوف (٥٦) .

وقد تم اكتشاف بعض المخطوطات المتعلقة بالعين والمنسوبة لحنين في السنوات الثلاثين الأخيرة (٥٧) ، الا أن وصفها لم يتم بعد بشكل دقيق لمعرفة ما اذا كان بالامكان الاعتماد عليها في استكمال النقص (٥٨) الذي أشار اليه مايرهوف في نص الكتاب ، وربما لاعادة تحقيقه .

كتاب المسائل في العين

لحنين بن اسحق

وقد افرد هيرشبرغ لهذا الكتاب فصلاً (٥٩) قصيراً ، ولم تكن أية واحدة من مخطوطات هذا الكتاب معروفة في أيامه (٦٠) .

وقد حقق سباط (٦١) ومايرهوف هذا الكتاب ونشروه في القاهرة عام ١٩٣٨ مع ترجمة فرنسية وفهارس قيّمة (٦٢) .

وقد تبين فيما بعد وجود مخطوطات أخرى لهذا الكتاب تحمل أسماء شتى (٦٣) ، كما تبين أن نصوص بعض هذه المخطوطات تختلف كثيراً عن نصوص بعضها الآخر (٦٤) .
ويقع الكتاب في ثلاث مقالات تحتوي على ٢١٧ مسألة وأجوبتها (٦٥) .
وقد أشار خليفة إلى كتاب حنين هذا بعد أن ذكر كتابه الأول : (المقالات العشر لحنين العين) ، وذلك بقوله : (وثلاث مقالاته أيضاً فيها ، على طريقة السؤال والجواب (٦٦)) .

تعريف أمراض العين

لعبيش بن الحسن الاسمى الدمشقي

قال عنه هيرشبرغ أنه لم يصل إلى عصرنا ، وكتب عنه فصلاً (٦٧) أورد فيه كل ما يجب أن يعرف عن هذا الكتاب الذي يبدو أنه كان يحتوي على بعض الصور التوضيحية . وللأسف فإن هذا الكتاب لم يشر عليه حتى اليوم .

وقد اكتفى خليفة في مقدمة كتابه بأن ذكر أسماء مراجعه على سبيل التعداد ، أما كتاب لعبيش فقد خصه بوصف سريع : « وكتاب لعبيش ، ابن أخته (٦٨) وضعه لتعريف أمراضها ، وذلك أنه وضع شكل العين وشكل مرضها كالظفرة الكبيرة ، والظفرتين الملتقيتين ، والعين المسبولة ، وما أمكنه وضع أمراضها في التشكيل ، وسماه كتاب تعريف أمراض العين » (٦٩) .

كتاب إصلاح الباصر والبصيرة

بهذا الاسم ذكر خليفة بن أبي المعاسن هذا المرجع في مقدمة كتابه (الكافي في الكمل) ، أما في متن الكتاب فقد ذكره مرة هكذا ، ومرة باسم (الباصر والبصيرة) (٧٠) دون أن ينسب تأليفه إلى أحد .

وفي الحقيقة فإن مؤلف هذا الكتاب ما يزال غير معروف على وجه التأكيد ، فقد نسبته مؤلفون متأخرون (٧١) إلى ثابت بن قرة (٧٢) واقتبسوا منه .

وقد كرس هيرشبرغ فصلاً خاصاً لهذا الكتاب (٧٣) درس فيه مسألة نسبة هذا الكتاب إلى ثابت . ذلك أن بعض الاقتباسات المتأخرة المأخوذة منه والمنسوبة إلى ثابت لا يمكن الموافقة على صحة نسبتها إليه ، لأنها تشير إلى طريقة جراحية (٧٤) لم تكن معروفة أيام ثابت ، طورها جراحون عرب (٧٥) جاءوا بعده بزمن طويل (٧٦) تلك هي عملية حمار في امتصاص الساد .

وبعد أن كتب هيرشبرغ هذا الفصل عشر مايرهوف في القاهرة (٧٧) على مخطوطة لهذا الكتاب ، وشك (٧٨) أيضاً في نسبته إلى ثابت ، وتراسل مع هيرشبرغ بشأن هذه المسألة ، واشترك مع بروفر عام ١٩١١ في الكتابة (٧٩) عن هذا الكتاب وفي محاولة حل هذه المشكلة .

وقد يكون تفسير الأمر ممكناً على الشكل التالي : ربما كان ثابت قد كتب (الباصر والبصيرة) ، ثم أعاد مؤلف متأخر كتابته وأخرج به باسم (اصلاح الباصر والبصيرة) ، وفي هذا الكتاب الثاني جاء ذكر الرازي المتوفى في القرن العاشر الميلادي ، وفيه نوقشت المسائل الجراحية التي لم تكن معروفة أيام ثابت (القرن التاسع) والتي يعود تاريخها الى مطلع القرن الحادي عشر (عملية عمار) .

وعلى هذا فان (تأليف) هذا الكتاب الثاني (اصلاح الباصر والبصيرة) لا بد وأن يكون في زمن ما بعد عام ٤٠٠ هـ (١٠١٠ م) أي بعد ظهور كتاب عمار .

وهكذا فان الاقتباس الذي وجده هيرشبرغ (٨٠) والذي يشير الى عملية عمار في امتصاص الساد لا بد أن يكون مصدره الكتاب الثاني (اصلاح ٠٠٠) وليس الكتاب الأول (الباصر والبصيرة) .

وهذه الفرضية تستوجب أن يكون المؤلفون المتأخرون (٨١) الذين ذكروا هذا الكتاب قد سهوا عن الفرق بين الأصل واصلاحه . كما تستدعي أن يكون مخرج الكتاب الثاني (الاصلاح) قد أهمل ذكر اسمه ، ولم يشر الى دوره الخاص في اعداد الكتاب مكتفياً بكلمة (اصلاح) لتدل على التفسير الذي أدخله على الكتاب الأول (الأصل) . وهذه الظاهرة (الأصل والاصلاح) معروفة في تاريخ العلوم العربية (٨٢) . ولذلك فاننا لا نستطيع أن نوافق على رأي مايرهوف (٨٣) في أن هذا الكتاب (منتحل بصورة مخجلة من كتاب عمار) ونميل الى عبارات هيرشبرغ (٨٤) ، فهي أقرب الى النزاهة العلمية ، ونستهجن هذا التعبير القاسي الذي استعمله مايرهوف .

وقد سبق لنا أن عرضنا هذه المسألة بشيء من التفصيل (٨٥) .

ولكن الأمر كله لا يبدو أن يكون مجرد افتراض ، ومحاولات لحل هذا التساؤل . ولعل المستقبل يسهل لنا كشف غوامض هذه القضية اذا عثرنا على مخطوطات أخرى تحمل هذا الاسم ، أو اذا ظهرت الى النور من جديد بعض أعمال ثابت في الكحل . أو اذا عرفنا ان عملية امتصاص الساد تعود الى تاريخ قديم أسبق من ثابت .

ولا بد من العودة الى اثار هذه المسألة مستقبلاً .

المشجّـر

ذكر ابن النديم (٨٦) في قائمة كتب الرازي عنوانين :

١ - تقسيم الأمراض وأسبابها وعلاجاتها على الشرح .

٢ - التقسيم والتشجير .

وقد ذكر القفطي (٨٧) هذين العنوانين نقلاً عن ابن النديم . ولكنه ذكر الاسم الأول مختصراً (تقسيم الأمراض وعلاجاتها) فهل يشير هذان العنوانان الى كتابين مختلفين ، أم انهما اسمان لكتاب واحد ؟

كان البيروني (٨٨) قد ذكر من كتب الرازي كتاب (تقاسيم الملل ويعرف بالتقسيم والتشجير) .

أما ابن أصيبعة (٨٩) فكتب في قائمة كتب الرازي ما يلي :
« كتاب التقسيم والتشجير : يذكر فيه تقاسيم الأمراض وأسبابها وعلاجها بالشرح والبيان ، على سبيل تقسيم وتشجير » .

واضح إذن أن ابن أبي أصيبعة يعتبر العنوانين كتاباً واحداً : يحذو حذو البيروني ، ويخالف ابن النديم والقفطي .
وقد وافق بروكلمان (٩٠) على رأي ابن أبي أصيبعة وكذلك فعل فؤاد سيد (٩١) وسركين (٩٢) .

وقد عرف هيرشبرغ هذا الكتاب (٩٣) وقال بأنه ليس هو الكتاب المعني في قائمة خليفة (٩٤) . ذلك أنه اطلع على محتواه وتبين له أن المادة المخصصة للكحل فيه لا ترقى إلى درجة أن تكون مرجعاً لمثل كتاب خليفة ، فهي مختصرة جداً ومحدودة (٩٥) .
ونحن نوافق هيرشبرغ على رأيه .

وقد قدر هيرشبرغ أن يكون الكتاب المعني هو (المشجر في الطب على سبيل كنشاش) الذي ذكره القفطي (٩٦) ، لكن هيرشبرغ إنما يقدر تقديراً ذلك أنه لم ير هذا الكتاب الذي يسوق سركين اسمه مع قائمة كتب الرازي التي لم يصل إلينا أي مخطوط منها (٩٧) .

وقد يخطر بالبال أن أحد النسخ قد يخلط بين الكتابين نظراً للتشابه بين الاسمين (المشجر) و (التقسيم والتشجير) ، فيمطي لأحد الكتابين اسم الكتاب الآخر ، ظاناً أنهما كتاب واحد (٩٨) .

وللتحقيق في هذه المسألة يجب مقارنة النسخ المخطوطة جميعاً (٩٩) للتأكد من أنها الكتاب الأول الذي يوجد اليوم بترجمته اللاتينية (١٠٠) ، ودفعاً للاشتباه الذي أشرنا إليه من أن يكون الكتاب الثاني موجوداً في مخطوطة تحمل اسم الكتاب الأول .

ولكن هذا الأمر مهم في مجال البحث عن الكتاب الثاني ، استكمالاً لمؤلفات الرازي .

لكن ما قصد إليه خليفة قد لا يكون هذا الكتاب الثاني (المشجر في الطب ٠٠٠) بل ربما كان رسالة أخرى للرازي محفوظة في طهران لم يذكرها أصحاب كتب التراجم وأشار إليها سركين (١٠١) باسم (المشجرة في معرفة أمراض العين ومعالجاتها) . وكان خليفة قد كتب (المشجر للرازي في العين) قاصداً بذلك (المشجرة) ، هذه الرسالة ، وكثيراً ما كان يشار إلى الكتاب باسم الرسالة أو إلى الرسالة باسم الكتاب . أو أن الناسخ كتب (المشجر) بدلاً من (المشجرة) . ولكن إشارة خليفة واضحة : (في العين) وليس (في الطب) .

وهذه الرسالة القصيرة تلخص أمراض العين على أحسن وجه (١٠٢) : تبويب هذه الأمراض ، وتعريفها ، وذكر أسبابها وعلاماتها ومعالجاتها .

وان دراسة هذه الرسالة تدفع الى استنتاج انها حقاً من تأليف الرازي وذلك لثلاثة أسباب :

الأول : ان المؤلف متأثر بكتاب (المسائل في العين) لحنين مما يوحي بأن هذه الرسالة فيها تقليد (١٠٣) لذلك الكتاب أو انها اختصار (١٠٤) له . ولكن المؤلف هنا يخالف حيناً في أسلوب عرض المادة العلمية ، فقد جاء هذا الأسلوب ليمثل مرحلة متوسطة بين ما درج عليه حنين وما انتهى اليه الأمري عصر علي بن عيسى . فقد كان حنين يعرض المرض الواحد في ثلاثة مواضع ، مرة في باب أسباب الأمراض ، ومرة في باب علاماتها ، والمرة الثالثة في باب المعالجات . أما علي بن عيسى فإنه يجمع أسباب المرض وعلاماته ومعالجته في باب واحد يحمل اسم المرض . ويعرض الأمراض واحداً واحداً حسب تسلسل تشريحي واضح (١٠٥) .

ومؤلف المشجرة يعتمد عن أسلوب حنين (١٠٦) في التصنيف بمقدار ما يقترب من أسلوب علي بن عيسى ، مما يشير الى أن المؤلف كتب هذه الرسالة قبل ظهور كتاب علي بن عيسى .

وربما كان الرازي شديد الإعجاب بحنين وربما لم يكن كذلك ، الا أنه لم يكن أمام خيار آخر ، فإنه لم يظهر قبل الرازي مؤلف في الطب العربي بمظلة حنين ، وهذا ما يفسر اعتماد الرازي على حنين ، ونجد هنا أن الرازي نقل بعض الفقرات حرفياً عن حنين .

والثاني : ان مؤلف هذه الرسالة خصص بحثاً مستقلاً لحركة العدقة وتأثيرها بالنور والظلمة ، هذه الظاهرة الفريزية التي كان محمد بن زكريا الرازي أول من أشار إليها (١٠٧) .

والثالث : ان المؤلف اختار من بين المعالجات المديدة الموصوفة لكل من أمراض العين علاجاً واحداً يراه هو ، فكانه اطمأن اليه نتيجة لخبرته وطول ممارسته . وهذا السلوك في تصنيف الكتب لم يكن مألوفاً ، فقد حرص المؤلفون على جمع الوصفات الموروثة الواردة في كتب أساتذتهم . ونحن لا نعرف قبل عمار بن علي الموصلي (١٠٨) ، مؤلفاً يمتاز بهذه الجرأة (١٠٩) الا الرازي الذي يعتد برأيه الخاص المبني على طول الممارسة العملية ، والتجربة .

* * *

فان لم يكن مؤلف هذه الرسالة هو الرازي فهو طبيب عاش بعد الرازي وقبل علي ابن عيسى : كتب كتابه بعد ظهور كتابات الرازي عن العدقة ، وقبل ظهور كتاب (تذكرة الكعاليين) ، ومارس طب الميون طويلاً وأصبح واثقاً من نفسه الى درجة انه اختار المعالجات التي يطمئن إليها ، وأهمل غيرها ، وكان على درجة من الجرأة بحيث

انه اختار لمشجرتة أسلوباً جديداً في التصنيف جامعاً الأسباب والعلامات معاً ، ومتجاوزاً أسلوب حنين . ولأننا لا نعرف في هذا العصر مؤلفاً اجتمعت فيه كل هذه الصفات لذلك فإننا لم نجد أي مبرر لأن نشك في نسبة هذه الرسالة الى الرازي .

وقد سبق أن عرضنا محتوى (المشجرة) بشيء من التفصيل (١١٠) وتحدثنا عن أهميتها في تاريخ طب العيون العربي (١١١) ، وقلنا رأينا في أنها من كتب الرازي التي لم يذكرها أصحاب كتب التراجم العربية ، وإنما وقعت بين يدي خليفة بن أبي المحاسن فذكرها في مطلع كتابه ، وفي ذكرها هذا تأكيد لأهميتها باعتبارها أحد المراجع التي اعتمد عليها في تأليف (الكافي في الكحل) .

موسى بن سيار

ورد الاسم في المقدمة مرتين (مكرراً) وكان في المرتين مكتوباً بطريقة غير صحيحة، إلا أن الاسم جاء صحيحاً في متن الكتاب (١١٢) .

وهذا المؤلف اشتهر بأنه كان أستاذاً ذائع الصيت في الطب . وقد تتلمذ عليه أبو الحسن أحمد بن محمد الطبري ، وكذلك علي بن العباس المجوسي .

ونجد في مطلع الكتاب الملكي (كامل الصناعة الطبية) ما يلي : (تأليف علي ابن العباس المجوسي المتطبب تلميذ أبي ماهر موسى بن سيار المجوسي) .

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة (١١٣) هذا المؤلف وقال ان له (مقالة في الفصد) . وهذه المقالة لم تظهر بعد للنور .

مقالة ابن ذهيل المصري الكحل

في الماء وعلاجه وقده

وقد وجد هيرشبرغ (١١٤) أيضاً أن أبا الحسن أحمد بن محمد الطبري قد ذكر هذه المقالة مراراً في كتابه (المعالجات البقراطية) .

وقد ورد - (في مقدمة كتاب خليفة) - اسم هذه المقالة مرتين ، اعتبرهما هيرشبرغ تكراراً ، وفي أحدهما يذكر ناسخ الكتاب محتوى هذه المقالة : (في الماء وعلاجه وقده) .

ولكن الطريقة التي ورد فيها تكرار اسم هذا المؤلف في مطلع كتاب خليفة (١١٥) قد يوحي بأن خليفة استعمل مقالتين لهذا المؤلف . أحدهما بدون عنوان والأخرى (في الماء) .

وبعد هيرشبرغ لم يذكر أحد شيئاً جديداً عن المؤلف .

كتاب عبدان الكحال

جام ترتيب هذا الكتاب (الثالث عشر) في قائمة خليفة . وقد وجد هيرشبرغ (١١٦)
أن أحمد بن محمد الطبري (١١٧) قد ذكر اسم عبدان البصري باعتباره معاصرا له ،
فهو إذن من أهل القرن العاشر الميلادي .
ولم يعثر أحد بعد هيرشبرغ على مخطوطة لهذا الكتاب ، أو على مقتبسات (١١٨) منه .

كتاب امتحان الكحال

ذكره خليفة في قائمته (١١٩) دون أن يذكر اسم مؤلفه ، ولكن صلاح الدين ابن
يوسف الحموي صاحب (نور العيون وجامع الفنون) أورد (١٢٠) في متن كتابه (قال ابن
أعين البصري في كتاب امتحان الكحالين) ، فاعتبر هيرشبرغ أن هذا الكتاب هو الذي
عناه خليفة ، وهذا محض افتراض .

ولكن هيرشبرغ قال صراحة (١٢١) أنه لا يعرف الزمن الذي عاش فيه المؤلف ، فهو
لم يجعل مؤلف هذا الكتاب هو (أعين بن أعين) الذي ذكره ابن أبي أصيبعة (١٢٢) والذي
عاش في القرن العاشر الميلادي (= ق ٤ هـ) والذي نفترض أن هيرشبرغ يعرفه . أما
سزكين فقد اعتبر المؤلفين رجلا واحدا .

وندين لصلاح الدين بن يوسف بأنه حفظ لنا في كتابه (نور العيون) اقتباسات
من كتاب (امتحان الكحالين) .

تذكرة علي بن عيسى الكحال

في عام ١٩٠٤ نشر هيرشبرغ وليبرث (١٢٣) (تذكرة الكحالين) مترجمة الى
الألمانية . وكانا قبل ذلك بعامين قد نشر الجزء المتعلق بالعين من كتاب القانون .

وفي المرتين أغنيا الترجمة بشروح مستفيضة ، وقارنا النص العربي بما يقابله
في المؤلفات اليونانية القديمة ، وبيئنا رأيهما في مصادر الكتابين العربيين بشكل منهجي
صارم وأشارا الى أوجه التفوق التي تعلو بها المؤلفان العربيان .

وعرض هيرشبرغ الكتاب في بحثه الذي تقدم به الى اجتماع الأكاديمية البروسية
للعلوم بعنوان « كتب طب العيون التعليمية العربية » عام ١٩٠٥ . ثم ضمن ذلك كتابه
« تاريخ طب العيون في العصر الوسيط » .

وقد نشر كيزي وود (١٢٤) ترجمة انجليزية (١٢٥) لكتاب تذكرة الكحالين معتمدا
على ما فعله هيرشبرغ .

وقد حقق غوث محي الدين القادري هذا الكتاب ونشره بلفنته الأصلية عام
١٩٦٤ (١٢٦) .

شرح تذكرة علي بن عيسى الكحال

لدانيال بن شعيا

قال هيرشبرغ عن هذا الشرح انه غير معروف (١٢٧) ، وانه لم يسمع به من قبل .
وفي عام ١٩٣٧ اصدر بروكلمان الجزء الاول من ذيل كتابه وذكر هذا الشرح - نقلا
عن هيرشبرغ - وذكر وجود مخطوطة هذا الكتاب في استانبول (١٢٨) ، باسم (مسائل
واجوبة في علم صناعة الكحل) .

وفي دائرة المعارف الاسلامية (١٢٩) جاء ذكر هذا الشرح تحت عنوان (علي بن عيسى)
اعتمادا على ما كتبه هيرشبرغ ، دون اشارة الى العثور على مخطوطة هذا الكتاب
(الشرح) .

وفي عام ١٩٦٦ وصف (١٣٠) ديتريش مخطوطة هذا الكتاب (مسائل واجوبتها في
علم صناعة الكحل) وأورد نص مطلع الكتاب الذي يوضح غرض مؤلفه (١٣١) : « هذا
تعليق يحتوي على مسائل واجوبتها من تذكرة الكحالين من المنصوص ، وما يجب
أن يفهم به المبتدئ المنقوص ، من غير أن يزداد عليه ما يشوش فهمه ، وليس به ضرورة
في فهم هذا الكتاب ، مما عني بجمعه الحكيم دانيال بن شعيا ، وطره في ذلك اتفاق
المبتدئ على الاشياء التي لا بد من حفظها ، كما يبين لمن نظر في شيء من ذلك ، والمسؤول
من الله تعالى الاانة على تكميل ما قصد » .

ويقع هذا الكتاب في ٥٨ ورقة (١٣٢) ، وقد نجح المؤلف في اختصار حجمه الى درجة
جاء معها مساويا لثلث حجم تذكرة الكحالين .

ويبين المؤلف غاية الاختصار (١٣٣) : « كم هي الاشياء التي اذا جمعها الاختصار
كان بالغ النفع ؟ »

ثلاثة أشياء : الاستقصاء في الصفة ، والاستتمام للمعنى ، والايجاز في الكلام .
يذكر سامي خلف حمارنة أن دانيال بن شعيا توفي في اوائل القرن الثاني عشر .
ويشير الى وجود (مختصر تذكرة الكحالين) لدانيال بن شعيا في القاهرة (طبيب خليل) .
ولم نستطع حتى الآن مقارنة (المختصر) بالشرح) الذي نحن بصدده . للتأكد من
أنهما الكتاب نفسه وان كان مطلع المخطوطتين يوحي بأنهما كتاب واحد .

وقد تحدثنا عن محتوى هذا الكتاب في مناسبتين علميتين ، وعرضنا صور بعض
صفحاته ، ونوهنا بأهميته في تاريخ الطب العربي .
ونحن لا نعلم حتى الآن شيئا عن المؤلف ، ولا في أي عصر عاش (١٣٤) .

كتاب المكبري

قال هيرشبرغ انه لا يعرف (١٣٥) من هو المكبري .

وقد وجدت (١٣٦) في استانبول مخطوطة (١٣٧) مطلمها ما يلي (١٣٨) :

« بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الرابعة المضافة الى هذه الثلاث مقالات التي لملي بن عيسى الكحال ، يذكر

فيها الأدوية المركبة في علاج علل العين من الأكحال وغيرها ، وهي شبيهة بأقرباذين الكتاب ، مما عني بترتيبها سهل بن هرون العكبري اليهودي ، من كتب العلماء وودساتير الأطباء . . »

فهذا المؤلف - العكبري - اذن ربما كان هو ذلك الذي أشار اليه خليفة ، والذي أضاف (١٣٩) مقالة رابعة الى مقالات كتاب تذكرة الكحالين .
بقراءتنا لهذا الكتيب تبين انه حقاً بمثابة أقرباذين .

ومن المعروف ان علي بن عيسى أفرد الباب الأخير من المقالة الأخيرة (١٤٠) في كتابه لشرح « قوى الأدوية المفردة المستعملة في علاج العين » ولم يشأ ان يلحق بكتابه (١٤١) أقرباذيناً بجميع أدوية العين المركبة . بل وصف الأدوية المركبة حيث يلزم استعمالها ، ففي الباب المخصص لأحد أمراض العين نجد تركيب الأدوية المستعملة في علاج هذا المرض ، وهكذا .

ولكن العكبري ينتقد ذلك : (١٤٢)

« قد جرت عادة سادات الأطباء المتقدمين في الطب عند تصنيفهم الكتب والكنائش في علاج الأمراض أن يكتبوا أولاً شرح الأمراض وعلاماتها بالترتيب العام والخاص فيما يقتضي مداواتها ، ويمدولون عن ذكر الأدوية المركبة اللاحقة لكل مرض الى مقالة مفردة لأسباب حكمية أناشأها »
ثم يأخذ العكبري بشرح هذه الأسباب (١٤٣) :

« قد يكون دوام واحد مركب تعالج به أمراض عدة ، فان أثبت في أحد الأمراض ، وأحيل بالبواقي عليه في طلبه عند الحاجة اليه تمسك في طلبه ، ولم يعرف موضعه من الكتاب ، وتمسك في تصفحه من الأول والآخر . وان أثبت في كل موضع يحتاج فيه اليه كان في تكرره كلفة وعناء . فلاجل ذلك أثبت هذه الأدوية في مقالة مفردة حتى يسهل وجدانها ويعرف موضعها عند كل من طلبها » .

وأبواب هذا الكتاب هي : (١٤٤)

الباب الأول	:	في الاشيافات
الباب الثاني	:	في البرودات
الباب الثالث	:	في الأكحال العادة .
الباب الرابع	:	في صنعة الذرورات .
الباب الخامس	:	في أدوية البياض ، والاكسيرات .
الباب السادس	:	في الضمادات .
الباب السابع	:	في الطلامات .
الباب الثامن	:	في السموطات
الباب التاسع	:	في الأدوية المسهلة
الباب العاشر	:	في قوى الأدوية المفردة المستعملة في علاج أمراض العين .

وكان مايرهوف قد رأى المجموع (١٤٥) الشهير في مكتبة أحمد تيمور باشا في القاهرة عام ١٩٠٨ ، وكتب عن محتواه ، وهو يضم ثمانية (١٤٦) من كتب طب العين . ولم يسمحني الحظ أن أرى هذا المجموع ، ولكنني رأيت مصورا له (١٤٧) . ومن الواضح أن كتابا كاملا قد ضاع من هذا المجموع قبل أن يجري ترقيم (١٤٨) صفحاته . ذلك أن (تذكرة الكحالين لعلي بن عيسى) (١٤٩) تنتهي حيث يبدأ هذا الكتاب ، وبعد هذا الكتاب يأتي كتاب صمار (المنتخب ٠٠٠) . لقد كان هذا الكتاب موجودا في الأصل بينهما (١٥٠) .

فعلى الصفحة ٢٣٩ كان ينبغي أن يبدأ الكتاب المفقود ، والذي هو بمثابة المقالة الرابعة المضافة الى المقالات الثلاثة التي يتكون منها كتاب تذكرة الكحالين ، وبعد هذه الصفحة كانت أوراق هذا الكتاب تشغل مكانا بين « تذكرة الكحالين » و « المنتخب » في هذا المجموع .

على هذه الصفحة نجد ما يلي : « وهذه المقالة الرابعة التي أضافها سهل بن هرون الاسرائيلي الى المقالات الثلاث المسماة بتذكرة الكحالين ٠٠٠ » .

هذا الكتاب الضائع (١٥١) هو نسخة من كتاب المكبري ، لعلنا نشر عليها يوما .

وكان مايرهوف قد ذكر أن مجموعا آخر في ليننغراد (١٥٢) يشبه هذا المجموع المحفوظ في القاهرة ، وأن المستشرق كراتشكوفسكي قد وصفه ، وأنه يحتوي على كتاب تاسع من كتب الكحالين ، لم يذكر مايرهوف اسمه (١٥٣) ، ولعله يتاح لنا أن نرى مصورا لهذا المجموع وربما ألقى ذلك ضوءا على هذا الكتاب الضائع .

* * *

وفي عام ١٩٨٤ نشر ششن وزميلاه (١٥٤) كتاب : (فهرس مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا) . حيث وردت اشارة (١٥٥) الى مخطوط (لا له لي) رقم ١٦١٩ . ولكن المؤلفين ظنوا أن هذا المخطوط انما هو (منتخبات من تذكرة الكحالين) وعلى ذلك فقد أهملوا ذكر مؤلفه الذي كتب صريحا في مطلع المخطوط .

ولكن الأهم من ذلك أن مؤلفي هذا الفهرس ذكروا أيضا بعنوان (منتخبات من تذكرة الكحالين) مخطوطا آخر من مجموعة (مكتبة) ازميز (١٥٦) ، لعلهم وجدوا نصه مطابق لنص مخطوط مكتبة لا له لي ، وفي هذه الحالة يصبح بين أيدينا نسخة أخرى من كتاب المكبري في استانبول .

ومن المهم الملاحظة بأن خليفة بن أبي المعاسن قد ألفرد قسما كبيرا من كتابه للأقرباذين (١٥٧) ، ولعل ذلك يفسر اعتماده على أقرباذين المكبري وذكره اياه في قائمة مراجعه .

وكننت قد قمت بتحقيق نسخة استانبول من كتاب خليفة ، وبدأت بعدها بمحاولة ضبط المقتبسات الواردة في هذا الكتاب وتحقيقها في أصولها (١٥٨) ، وفي الوقت نفسه حاولت اجراء مقارنة بين اقرباذين خليفة واقرباذين الحريري (١٥٩) ، وتأتي الآن مهمة جديدة هي مقارنة اقرباذين المكبري باقرباذين خليفة . وهذه المهمة الجديدة قد تعطي برهاناً على أن خليفة كان يعني كتاب المكبري الذي وجدناه .

مقالة أبي المطرف

يقول خليفة في ذكر هذا المرجع :

« مقالة ألفها أبو المطرف ذو الوزارتين المغربي (١٦٠) » ويورد اسم المؤلف في متن الكتاب مرتين (١٦١) بهذا الشكل ، ولكن أبا المطرف اشتهر (١٦٢) أيضاً باسم (ابن وافر) ، وذاع صيته بفضل كتابه (الأدوية المفردة) (١٦٣) ، وهو عبدالرحمن بن محمد بن وافر اللخمي ، من مشاهير (١٦٤) رجال الأندلس .

أما الكتاب الذي ألفه ابن وافر في طب العيون فهو « تدقيق النظر في علل حاسة البصر » الذي ذكره ابن أبي أصيبعة (١٦٥) .

وخليفة في مطلع كتابه لا يذكر اسم هذا الكتاب ، بل يكتفي بذكر اسم المؤلف ، فهل ان هذه (المقالة) التي يشير إليها خليفة هي هذا (الكتاب) ؟ لا نعلم .

وكان لوكلير (١٦٦) يتصور ان هذا الكتاب موجود في الاسكوريال في مخطوط لم يذكر فيه اسم مؤلفه ، يعمل الرقم ٨٧٦ . ولكن ميرشبرغ (١٦٧) اطلع على هذا المخطوط ورأى انه لا يمكن (١٦٨) أن يكون هو كتاب ابن وافر .

وفي القرن الثامن عشر حينما ألف عبدالمسيح الكحال الحلبي (١٦٩) كتابه (الكامل في طب العين) كان كتاب (تدقيق النظر) ما يزال موجوداً في حلب ، واعتمده عبدالمسيح باعتباره أحد المراجع .

وفي هذا القرن أيضاً قام طبيب عيون حلبي آخر (١٧٠) باختصار كتاب ابن وافر . وهذا يعني أن نسخة واحدة على الأقل من كتاب ابن وافر ظلت موجودة في إحدى مكتبات حلب حتى القرن الثامن عشر .

وقد ظلت هذه النسخة (أو نسخة أخرى من الكتاب) محفوظة في حلب الى أن رآها سباط (١٧١) . ولكن المؤلف هو اننا لانعرف اليوم مكان وجود هذه المخطوطة ، أو مكان وجود كتاب عبدالمسيح .

كتاب النهاية في الكحل

هكذا أورد خليفة اسم هذا المرجع في مطلع كتابه (١٧٢) ، حيث جاء ترتيبه في المكان السابع حسب الترتيم الذي أعطاه ميرشبرغ لقائمة مراجع خليفة .

وقد ظن هيرشبرغ (١٧٣) أن مؤلف هذا الكتاب هو خلف الطولوني ، معتمداً على ما جاء في هيون الأنبياء (١٧٤) من أن خلف الطولوني الذي عاش في أواخر القرن التاسع الميلادي وبداية القرن العاشر قد ألف كتاباً اسمه (النهاية والكفاية في تركيب المينيين وخلقتهما وعلاجهما وأدويتهما) .

وما كان لباحث في تلك الأيام أن يخرج بخبر هذا التوقع الذي خرج به هيرشبرغ ، ذلك أن الكتب العربية المتوفرة له لم تذكر كتاباً في الكحل بهذا الاسم ، ولهذا ظن (١٧٥) هيرشبرغ أن خليفة اختصر اسم الكتاب على الشكل الذي أورده فيه في مطلع كتابه بدلا من أن يذكره بالتفصيل الذي ذكره به ابن أبي أصيبعة ، وله الحق في ذلك فان اسم الكتاب طويل الى درجة ان أي مؤلف يشير اليه قد يختصره تسهيلا . ونبه هيرشبرغ الى أن خليفة لم يذكر اسم مؤلف كتاب النهاية .

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب ظهر في مطلع القرن العاشر (١٧٦) فان هيرشبرغ لم يعثر له على أي ذكر في كتب الكحل التي رآها الا عند خليفة : مرة في مطلع الكتاب ، ومرة في متنه (١٧٧) .

أما ما يراه هو فهو بدوره لم ير أي أثر لكتاب خلف الطولوني على الرغم من أنه رأى كتباً كثيرة (١٧٨) لم يتح لهيرشبرغ أن يراها ، ولذلك ذهب الى القول بأن هذا الكتاب ضاع منذ زمن طويل (١٧٩) .

ولم تمض الا سنوات قليلة (١٨٠) حتى وجد سباط هذا الكتاب في إحدى مكتبات حلب (١٨١) .

وقد وجد سباط في حلب أيضاً كتاباً آخر (١٨٢) ذكر مؤلفه كتاب النهاية لخلف الطولوني . وقد عاش هذا المؤلف في القرن الثامن عشر ، مما يشير الى بقاء نسخة واحدة من كتاب الطولوني - على الأقل - حتى زمن متأخر (١٨٣) .

وللاسف فنحن لا نعرف اليوم مصير هذين الكتابين .

★ ★ ★

في عام ١٩٧٧ اطلعت في طهران على كتاب منحول لابن النفيس (١٨٤) باسم (مفتاح الشفاء) ، وهدراسة مصور (١٨٥) لهذا الكتاب تبين لي أن المؤلف يسمى هذا الكتاب في أكثر من موضع (١٨٦) في المتن (كتاب النهاية في الكحل) ، ولكن نص الكتاب لا يسمف (١٨٧) القارئ في التعرف على شخص المؤلف .

وفي عام ١٩٨٠ حصلت على كتاب محقق في أمراض العين طبع حديثاً في بغداد (١٨٨) وهو القسم الأول من كتاب (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) ، وهذا الكتاب من تأليف عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي البغدادي .

وسرعان ما تبين لي أن هذا هو الكتاب نفسه الذي تحتفظ به مكتبة طهران والذي قمت بدراسته ، والتعريف به ، ولم أوفق الى معرفة اسم مؤلفه . وجاء في مثته (١٨٩) أيضاً اسمه المذكور في نسخة طهران (النهاية في الكحل) ، فكان المؤلف أعطى لكتابه اسمين ، اسم مسجوع يصلح عنواناً ، واسم مختصر .

وفي أواخر عام ١٩٨٠ (١٩٠) أعلنت لأول مرة عن وجود نسخة ثانية من كتاب الحريري (النهاية ٠٠٠) وتحدثت عن هذه النسخة أو عرضت صوراً لبعض صفحاتها في أكثر من محفل علمي (١٩١) في عامي ١٩٨٠ ، ١٩٨١ .

ولكن العطل حالطني في العثور على نسخة ثالثة (١٩٢) من هذا الكتاب ، ثم تمكنت من التعرف على الجزء الرابع (١٩٣) من كتاب النهاية محفوظاً في دبلن ، ومفيداً لمؤلف مجهول .



وبالمودة الى المقطع (١٩٤) الذي ذكر فيه خليفة اسم كتاب (النهاية ٠٠) ، وهو المقطع الذي أشار اليه هيرشبرغ (١٩٥) ، والمتعلق بلبوس الكحال (١٩٦) وجدنا أن خليفة يشير حقاً الى نص موجود في كتاب النهاية (١٩٧) الذي ألفه الحريري . ولكن خليفة لا ينقل عن الحريري حرفياً ، بل يتصرف ويضيف أقوالاً لابن سينا في هذا المقام .

ولما كنا نعرف أن خليفة قد أنجز كتابه الكافي بعد عام ١٢٥٦ م (١٩٨) ، ولما كان الحريري قد كتب (النهاية ٠٠) في الشرق وأهداه الى أحد الملوك الأيوبيين (١٩٩) ، ثم عاد الى الأندلس حيث توفي في أواخر ١٢٤٨ م (٢٠٠) . لذلك حق لنا أن نطمئن الى أن وقتاً كافياً قد مضى بعد صدور كتاب الحريري لكي يطلع عليه خليفة .

ولما كان كل من هذين المؤلفين قد أبدى اهتماماً خاصاً بأقربائهم كتابه ، لذلك نسيل الى اعتبار أن الكتاب الذي عناه خليفة بقوله (النهاية ٠٠٠) هو كتاب الحريري الاشبيلي .

وفي عام ١٩٨٤ نشر ششن وزميلاه (٢٠١) فهرس مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا . وذكروا (٢٠٢) كتاب (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) ولكنهم اعتبروه من مؤلفات صدقة بن منجا (٢٠٣) الذي عاش بين القرنين ١٢ ، ١٣ م (= ٦ ، ٧ هـ) .

ارجوزة الحصني في العين

هذا هو المرجع الذي ورد اسمه (٢٠٤) في آخر (٢٠٥) قائمة خليفة ، ويمتد هيرشبرغ أن هذه الارجوزة هي ارجوزة المصري (٢٠٦) التي ذكرها لوكليز (٢٠٧) ذلك ان المصري كتب ارجوزة في الطب ، شاملة خصص منها جزءا كبيرا للمعين . وبناء على ذلك فالمؤلف (٢٠٨) هو « مفضل بن مجد المسيح المصري » ويعود عهد (٢٠٩) هذه الارجوزة الى سنة ١٢٦٦ أو ١٢٦٧ .

وقد ذكر بروكلمان (٢١٠) هذا المؤلف باسم : المفضل بن ماجد ، وقال : ان حاجي خليفة قد ذكره باسم : ماجد بن المفضل .

كما ذكر ان دي سلان (٢١١) يعتبره مسيحيا بينما يعتبره شتاينشنايدر (٢١٢) يهوديا ، ويذكره باسم : المفضل بن ماجد بن البشر الاسرائيلي .

وقد ذكر بروكلمان كذلك اسم (٢١٣) هذه الارجوزة وأوجه الاختلاف في قراءته . ويشير بروكلمان الى وجود منطوبات (٢١٤) هذه الارجوزة في باريس والقاهرة وبيروت والقدس .

وهذه المخطوطات يجب أن تدرس دراسة كافية قبل أن نجيب على السؤال : هل كان استنتاج هيرشبرغ في محله حينما افترض ان (الحصني) الذي أشار اليه خليفة هو هذا (المصري) صاحب الارجوزة .

تذكرة منصور

جام ترتيب هذا المرجع في القائمة التي وضعتها خليفة ورقمها هيرشبرغ في الموضع الثامن (٢١٥) . وقد أفرد له هيرشبرغ فقرة خاصة (٢١٦) .

قرأ هيرشبرغ الفقرتين اللتين اقتبسهما خليفة من هذا الكتاب (٢١٧) ، ولي احدهما (٢١٨) ينقل منصور بدوره عن كمال يوناني ، عرف (٢١٩) هيرشبرغ انه انجيلوس . وتتملك هاتان الفقرتان بطريقة (٢٢٠) اجراء عملية السادة .

وهاتان الفقرتان موجودتان في الحاوي (في الترجمة اللاتينية) ، لذلك فان هيرشبرغ يرى أن منصور صاحب التذكرة كان معاصرا للرازي أو انه عاش قبله . وعلى ذلك يكون الرازي قد اقتبس الفقرتين من منصور ، ويكون منصور بدوره قد أخذ الفقرة الأولى عن انجيلوس ، بينما كتب بنفسه الفقرة الثانية الهامة (٢٢١) .

وتحمل هذه الفقرة - الثانية - التي اقتبسها خليفة (٢٢٢) تذكرة منصور معنى خاصا فيما يتعلق بتطور جراحة الساد . لذلك فقد عاد هيرشبرغ الى مناقشة محتواها العلمي في أحد (٢٢٣) فصول كتابه ، واعتبرها وثيقة تاريخية تشير الى بدايات تطور (أسلوب امتصاص الساد) الذي يبدو انه من ابتكار أطباء العين العرب (٢٢٤) ، ذلك انه لم يجد له ذكرا قبلهم .

ولم نجد في كتب الطب العربية التي لم يرها هيرشبرغ - اي ذكر لتذكرة منصور . وهذا هو نص الاقتباس الذي أورده خليفة : « وقال منصور في تذكرته : رأيت اقواما أدخلوا في مكان القدح انبوب زجاج ومصّوا مع الماء الرطوبة البيضاء » .

* * *

الغائمة

- باختصار - هذا ما استجد من معلومات حول هذه الكتب التي ذكرها خليفة وعرف بها هيرشبرغ .

وقد تطورت المعرفة بعد عهد هيرشبرغ فلزم أن نضيف الى ما كتبه هذا العالم الجليل بعض الملاحظات .

١ - كتابان من هذه الكتب (كتابا حنين) يرفهما هيرشبرغ . حققا وترجما ونشرا بعد وفاته .

٢ - وكتاب ثالث لم يسمع به هيرشبرغ ولا سمع بمؤلفه . حقق ونشر (كتاب النهاية في الكحل) .

٣ - وكتابان قال هيرشبرغ عنهما انهما غير معروفين من قبله أصبحا اليوم معروفين :

١ - شرح دانيال بن شعيبا لتذكرة الكعاليين ب - وكتاب المعكبري .

٤ - وقدّر هيرشبرغ أن كتابين من هذه الكتب ينسبان أحدهما للرازي والثاني للطلولوني .

وقد سمعنا لنفسنا هنا بمخالفته في الرأي - مع تقديرنا الشديد له - وفي رأينا أن أحد هذين الكتابين هو : (المشجرة في معرفة أمراض العين ومعالجاتها) للرازي . والثاني هو : (النهاية في الكحل) : للحريري الاشبيلي .

نشأت العمارة

□ العواشي :

Die arabischen Lehrbuecher der Augenheilkunde

وسنشير هنا الى هذا الكتاب بقولنا (كتب التعليم)
- وكتب هيرشبرغ ايضا حول هذا الكتاب في كتابه (تاريخ
طب العيون) في الجزء الثاني ص ٣٠ - ٣٢ ، ٧٤ - ٧٧
Geschichte der Angenheilkunde
والجزء الاول من هذا الكتاب مخصص للمصور القديم ،
بينما خصص الجزء الثاني للمصور الوسطى (العرب ،
اوروبا اللاتينية)
والجزء الثاني هو (تاريخ طب العيون في العصر الوسيط)
Gesch. d. Angenheill. im Mittelalter.

وسنشير هنا الى هذا الكتاب بقولنا (التاريخ)

٤ - اطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨ - ١٩٤ .

٥ - هيرشبرغ . كتب التعليم ٧٤ .

هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٧٤ .

٦ - بروكلمان ٢ : ٣٦٤ - ٣٦٥ .

وقد اشار هيرشبرغ الى ذلك في كتابه : التاريخ ٢ : ٧٤ .

٧ - هيرشبرغ . كتب التعليم ١٢ (الهامش ٤) .

هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٣٠ (الهامش ٤) .

وسارتون بدوره لم تستوفه هذه المقدمة كما انها لم
تستوف لوكليز . (وسارتون لم يشر الى رأي هيرشبرغ
في مدى اهمية المقدمة)

سارتون : مقدمة الى تاريخ العلوم ٢ : ١١٠١ - ١١٠٢
(١٩٣١)

٨ - هيرشبرغ . كتب التعليم ١٢ (الهامش ٤) .

هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٣٠ (الهامش ٤) .

٩ - هيرشبرغ . كتب التعليم ٧٤ .

هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٧٤ .

١٠ - بروكلمان ٢ : ٣٦٤ ، ٣٦٥ (عام ١٩٠٢) .

هيرشبرغ : كتب التعليم ٧٤ (الهامش ٣) .

هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٧٤ (الهامش ٤) .

١١ - بروكلمان : الدليل ١ : ٨٩٩ .

وهنا يكتب بروكلمان (الكالي في الكحل) .

ويحيل القارئ الى هيرشبرغ . كتب التعليم ٧٤ .

١٢ - في : كتب التعليم ١٣ : (١٩٠٥) جاءت المباراة :
Hier wohl zum ersten mal.

١٣ - في : التاريخ ٢ : ٣١ (١٩٠٨) صارت المباراة :
.... Von uns zum ersten mal ans Licht gebrachten
Aufzaehlung.

١ - اصدر لوكليز L. Leclerc كتابه « الطب العربي »

في عام ١٨٧٦ في جزئين .

وفي هذا الكتاب جاء ذكر كتاب خليفة في الجزء الثاني .

الصفحات ١٤٥ - ١٤٧ .

وقد اطلع هيرشبرغ J. Hirschberg على ما كتبه لوكليز

وعلق عليه عام ١٩٠٥ .

وكذلك فعل سارتون G. Sarton عام ١٩٣١ في كتابه

« مقدمة الى تاريخ العلوم » .

ويبدو لنا ان سارتون تأثر بلوكليز اكثر مما تأثر

بهيرشبرغ .

٢ - هذه المخطوطة تحمل رقم ٢٩٩٩ في المكتبة الوطنية . ورقمها

القديم هو : 1043 d. Sup. arabe .

ذكرها دي سلان De Slane في (فهرس المخطوطات

العربية بالمكتبة الوطنية بباريس) ص ٥٣٤ .

وقد صدر هذا الفهرس بين عامي ١٨٨٣ ، ١٨٩٥ .

وذكرها بروكلمان Brockelmann في ذيل كتابه (تاريخ

الادب العربي) الجزء ١ : ص ٨٩٩ عام ١٩٣٧ .

وسنشير هنا الى هذا المرجع بقولنا (بروكلمان) .

وذكرها فايدا G. Vajda في (الفهرس العام

للمخطوطات العربية الاسلامية بالمكتبة الوطنية في

باريس) عام ١٩٥٣ .

في الجزء ١ : ص ١٠٧ .

وفي الجزء ٢ : ص ٤١٦ .

٣ - وذلك في الجزء الثاني من كتابه (اطباء العيون العرب)

٢ : ص ١٥٥ - ١٥٧ .

Die arabischen Augenaezte

- وهذا الكتاب من اهم آثار هيرشبرغ .

- وفي الجزء الاول من هذا الكتاب ترجم هيرشبرغ وليبرت

J. Lippert (تذكرة الكعاليين) لعلي بن عيسى .

- وفي الجزء الثاني ترجم هيرشبرغ وليبرت ومتفوخ

E. Mittwoch

١ - (المنتخب في علاج امراض العين) لعمار بن علي

الموصلي .

٢ - واجزاء من (الكالي في الكحل) لخليفة بن أبي

الحسن العلبي .

٣ - واجزاء من (نور العيون وجامع الفنون) لصلاح

الدين بن يوسف العموي .

- واثار هيرشبرغ الى هذا الكتاب وتحدث عنه بالتفصيل

في كتابه : (كتب طب العيون التعليمية العربية)

عام ١٩٠٥ . على الصفحات ١٢ - ١٤ ، ٧٣ - ٨٤ .



- ٢٨- مايرهوف M. Meyerhof .
وسنرى في هذا البحث بعض أعماله .
- ٢٩- وقد سبق أن كتبنا عن هذا الموضوع . وسنلخص ذلك في هذا البحث .
- ٣٠- حققه ونشره : مصطفى شريف العاني وحازم البكري .
- ٣١- أولان : ص ٨٤ .
- ٣٢- عيون الأنبا : ١ : ١٠٩ .
وفي طبعة (نزار رضا) المتداولة اليوم ص ١٥٩ ويقع الكتاب في ١٦ جزءا .
- هيرشبرغ . التاريخ : ١ : ١٤٧ .
- ٣٣- هيرشبرغ . التاريخ : ٢ : ٣١ .
- ٣٤- ذكر البيروني أن (ابن الغمار) قد ترجم كتاب أتيوس الى العربية .
وابن الغمار من أهل القرن ١٠ م (= ٤ هـ) سزكين : ٣ : ١٦٥ .
- ويورد أولان اسم هذا المترجم بشكل مختلف .
أولان : ٨٤ .
- ٣٥- سزكين : ٣ : ١٦٥ .
- ٣٦- أي من القرن العادي عشر م (= ٥ هـ) .
- ٣٧- هيرشبرغ : التاريخ : ١ : ٣١ .
أولان : ٨٤ .
- ٣٨- سزكين : ٣ : ١٦٥ .
أولان : ٨٤ .
- ٣٩- فقد تبين مؤرخا أن التميمي (ق ١٠ م = ٤ هـ) قد اقتبس عن أتيوس في كتابه (المرشد الى جواهر الألفية وقسوى المفردات من الأدوية) أولان : ٨٤ . أما أن يكون الرازي قد عرف كتاب أتيوس فهي مسألة ما تزال بحاجة الى دراسة . سزكين : ٣ : ١٦٥ ، ٤١٢ .
- ذلك أنه ورد في الترجمة اللاتينية لكتاب (الطب المنصوري) ما يوحى باسم أتيوس .
أما ما ورد في الحاوي (الجزء العشرين) فيعتقد سزكين أنه أنتيلوس Antyllos وليس أتيوس Aëtios . (سزكين : ٣ : ٤١٢) .
- وكتاب (المرشد ٠٠٠) للتميمي لم يصل الى عصرنا هذا كاملا . بل وصل جزء منه . حققت السيدة شونفيلد المقالة الأخيرة منه (الأحجار) . وأول من لفت نظر الأوساط العلمية الى أهمية الكتاب هو لوكير . ولقد كتب سامي الحمارنة من وجهة نظر تاريخ الصيدلة معرّفا بمحتواه .
- ١٤- هيرشبرغ : أطباء العميون العرب ٢ : ١٥٨ (الهامش ٩) .
هيرشبرغ : كتب التعليم ١٢ (الهامش ٤) .
هيرشبرغ : التاريخ : ٢ : ٣٠ (الهامش ٤) .
- ١٥- كتب التعليم . ص ١٣ .
وتعمل هذه الكتب الأرقام ٥ ، ٩ ، ١١ ، ١٤ على التوالي في قائمة هيرشبرغ التي يعدد فيها مراجع كتاب خليفة .
- ١٦- يذكره هيرشبرغ باسم : ابن أبي السيار . وقد جاءت كتابة هذا الاسم في مخطوطة استانبول على الشكل التالي :
الورقة ١ ق : ابن أبي سيار .
الورقة ١ ق : موسى بن أبي ماهر الكحال .
الورقة ٤٧ و : ماهر موسى بن سيار .
الورقة ١٥٩ ق : موسى بن سيار .
- ١٧- هيرشبرغ . التاريخ : ٢ : ٣١ .
والهامش (١) على هذه الصفحة .
- ١٨- هيرشبرغ . التاريخ : ٢ : ٣١ (الهامش ١) .
- ١٩- سها هيرشبرغ عن ذكر بعض المراجع . وفي الحقيقة فإن غزارة المادة التي خصص لها هذا الهامش تستدعي تكريس عدة صفحات لها .
- ٢٠- كتب العكبري ، وابن سيار ، والدادان . التي تحمل الأرقام : ٩ ، ١١ ، ١٤ في القائمة . وربما أمكن لنا أن نفسر الأمر بأن خطأ مطبعيا قد وقع لسقطت هذه الأرقام بعد الرقم (٥) الذي يشير الى كتاب دانيال بن شعيب . ذلك أن هيرشبرغ ذكر هذا الرقم وحده وقال عنه : (فليس غير معروف) .
- ٢١- تذكرة منصور ذات الرقم ٨ في القائمة ، ومقالة أبي المطرف ذات الرقم ١٥ في القائمة . وقد عالج هيرشبرغ في فصل خاص مسألة : تذكرة منصور ، وفي فصل آخر : مقالة أبي المطرف .
- التاريخ : ٢ : ٧٣ ، ٢٣٠ (حول تذكرة منصور) .
التاريخ : ٢ : ٦٤ ، ٦٥ (حول مقالة أبي المطرف) .
- ٢٢- لسنا واثقين من أن قراءة هيرشبرغ وزييليه لهذا الاسم صحيحة .
- ٢٣- هيرشبرغ . التاريخ : ٢ : ٤٠ - ٤١ (رقم ٨) ، ١٠٧ - ١١٤ (رقم ٣) وكذلك ٩٦ ، ١٥ .
- ٢٤- أيتيوس Aëtios .
من أهل القرن السادس الميلادي .
ترجم كتابه الى العربية في القرن العشرين (= ٤ هـ)
وقد خصص الجزء السابع منه لطب العميون .
- 25 — Blody.
26 — Vehlbgagen.
27 — Münchow.

٤٩- ديمتريوس : هذا المترجم غير معروف ، ويقول مايرهوف عنه انه ربما كان يونانيا من اهل صقلية .
مايرهوف . مقدمة (العشر مقالات ٠٠٠) ص ٤١ .

٥٠- توفي قسطنطين الافريقي عام ١٠٨٧ في مونت كاسينو قرب سارنو في ايطاليا . وقد ترجم عددا كبيرا من أهمها الكتب الطبية العربية الى اللاتينية ، نعلت له .

٥١- طبع كتاب ديمتريوس عام ١٥٤١ ، ١٥٤٢ .
وطبع كتاب قسطنطين عام ١٥١٥ .

انظر : هيرشبرغ . التاريخ : ٢ : ٣٤ .

٥٢- كان هيرشبرغ يعرف بوجود مخطوطتي بودايانا (البودلية) والاسكوريال من كتاب الحاوي ، ولكنه لم يتبح له ان يستعملهما .

انظر : هيرشبرغ : التاريخ : ٢ : ٢٢ - ٢٤ ، ١٠١ - ١٠٤ ، وخاصة ص ٢٣ - الهامش (١) .

٥٣- ص ٢ . ٤ من المقدمة باللغة العربية ، ٧ ، ٨ من المقدمة الانجليزية .

٥٤- ان المقالتين الشهيرتين اللتين كتبهما : سارتون عام ١٩٢٩ ، وبروكلمان عام ١٩٣٠ لا تهبطان الى المراجعة والنقد ، بقدر ما تعرضان على التقرير .

سارتون في 13, 18 Ids سنة ١٩٢٩ .
وبروكلمان في OLZ, 33 سنة ١٩٣٠ .

انظر سزكين : ٣ : ٢٥٢ ، اولمان : ٢٠٦ .

٥٥- ونشير هنا الى مكانين اثنين في الكتاب يمكن للقارئ ان يعثر فيهما على مثل لهذه الهئات : ص ٨٧ ، ص ١٢٤ . دون ان نذكر المزيد . ويغيب اليينا ان أية قراءة متأنية سوف تكتشف ما نريد ان نشير اليه . والجدير بالذكر ان كثيرين من الدارسين قد اعتمدوا على كتاب (العشر مقالات ٠٠) في تحقيقاتهم او ابعائهم في مجال الطب العربي ، ولم نجد أية اشارة الى هذه الهئات الموجودة في الكتاب .

٥٦- في الثلاثينات من هذا القرن كانت كافة الاوساط العلمية تعتبر مايرهوف المرجع المولوق في مجال تاريخ الطب العربي .

٥٧- انظر : المنجد . مصادر . ص ٢٩٤ (عام ١٩٥٩) . وكذلك : السامرائي ، العلوجي . آثار حنين بن اسحق ص : ٨١ ، ١٥١ بغداد ١٩٧٤ .

٤٠- (سليمان بن العارث ١٩) هاش في الاندلس في القرن ١٢ م (= ٦ هـ) . واسمه باللاتينية :

Salomo filius de Art Alcoati

وقد اختلف الباحثون في تقدير حقيقة الاسم ، ذلك انه لم يصل اليينا مكتوبا بالعربية ، بسبب ان نص المكتسب العربي قد فقد ولم يبق منه الا مقالة واحدة في مخطوطة محفوظة في مكتبة الاسكوريال .

اما الترجمة اللاتينية للكتاب الموجودة في نسختين مخطوطتين . وقد طبع نص الكتاب باللاتينية مرتين : (J. L. Pagel عام ١٨٩٦) (Pansier عام ١٩٠٣) كما انه ترجم الى الالمانية . وقد اصطلح هيرشبرغ على تسميته Alcoati

انظر : هيرشبرغ : التاريخ : ٢ : ٧٠ - ٧٢ ، ٣١ . اولمان : ٢١١ - ٢١٢ .

٤١- هيرشبرغ : التاريخ : ١ : ٣١ .

٤٢- نسخة استانبول : الورقة (١ ط) .

ويرد اسمه في متن الكتاب ايضا (مثلا الورقة ٧٤ ط)

٤٣- Angenhellkunde d. Aëtios (عام ١٨٩٩) .

٤٤- والجزء الاول من هذا الكتاب هو (تاريخ طب العيون في العصور القديمة) (عام ١٨٩٩) Geschichte der Angenhellkunde im Alterthum

وجاء ذكر اتيوس في هذا الكتاب بشكل خاص صلي ص ١٤٧ ، ٣٩٥ .

٤٥- هذه الطبعة هي للاجزاء الثمانية الاولى من الكتاب .

٤٦- على الصفحات ٣٤ - ٣٧ من كتاب التاريخ : ٢

٤٧- في بعثة المعنون (حول اقدم الكتب التعليمية العربية في طب العيون) . وذلك في اعمال : الاكاديمية الملكية البروسية للعلوم . انظر : تقرير جلسة الاكاديمية الملكية البروسية للعلوم

Sitzungsbericht der Königlischen Preuss. Akad. d. Wiss. XLIX — Berlin 1903

ص : ١٠٨٠ - ١٠٩٤ .

والمنسوان :

Über das Älteste arabische Lehrbuch der Angenhellkunde.

٤٨- من المعروف ان كتاب « الحاوي » ما هو الا مجموعة من الفقرات المقتبسة من مؤلفات أهم الاساتذة في الطب ، جميعها الرازي و اضاف اليها بعض ملاحظات الشفعية ، وذلك بمثابة مكتبة خاصة له . واول من اشار الى ذلك هو علي بن المباس في مطلع كتابه (كامل الصناعة الطبية) او (الملوكي) ص ٥ . وقد انتبه هيرشبرغ الى ذلك . انظر : هيرشبرغ . التاريخ : ١٠١ - ١٠٢ .



٧٢- ثابت بن قرة العراقي الصابني من أهل القرن ٩ م
(= ٣ هـ) الفلكي ، الرياضي ، الترجمان .
٧٣- هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٣٧ - ٣٩ .
٧٤- أسلوب امتصاص الساد (الماء) بآبرة مجوفة مصنوعة من المعدن .

٧٥- يتفق مؤرخو الطب على نسبة هذه العملية الجراحية الهامة الى عمار بن علي الموصلي . وقد وصفها في كتابه (المنتخب في علاج امراض العين) . وعمار هو أحد أكثر الكعائين العرب أصالة ، وله مساهمات مبتكرة أخرى في المعالجات العينية أهمها معالجة الفطش بأغلاق العين السليمة ، وذلك لإعادة الوظيفة الى العين العולה .

٧٦- كتب عمار كتابه في مطلع القرن العاشر الميلادي ، (سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) بينما عاش ثابت في القرن التاسع (= ٣ هـ) .

٧٧- في المجموع : طب ١٠٠ في مكتبة أحمد تيمور باشا .
٧٨- وسبب شكه هو التشابه الكبير بين أسلوب كتاب عمار وأسلوب هذا الكتاب فكان هذا الكتاب هو (اصلاح) كتاب عمار . او اصلاح الكتابين معا . وكذلك أن ذكر الرازي قد جاء في الكتاب . وثابت توفي قبل عصر الرازي .

٧٩- وتعمل هذه المقالة اسم : مادة طب العيون المنسوبة الى ثابت بن قرة :

M. Meyerhof, C. Prüfer.

Die angebliche Augenheilkunde des Tabit ibn Qurra.

Centralblatt f. Prakt. Augenheilkunde 1911 Jan.-Feb. (1-8).

٨٠- هذا الاقتباس موجود في كتاب صلاح الدين بن يوسف الكعالي العموي (نور العيون وجامع الفنون) الذي عاش في القرنين ١٣ - ١٤ م (= ٧ - ١٠٠٨ هـ) .

٨١- خليفة بن أبي المعانس ، وصلاح الدين بن يوسف ، وصدة الشاذلي المصري .

٨٢- أشار اليها هيرشبرغ . (التاريخ ٢ : ٣٩) .

٨٣- في مقلته لكتاب (العشر مقالات ١٠) ص ٨ .

٨٤- هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٣٨ ، ٣٩ .

٨٥- في كتابنا : تاريخ أطباء العيون العرب - الجزء ٢ - ص ٦٣ - ٦٧ .

٨٦- في كتابه الفهرست عام (٣٧٧ هـ) .

وفيه : الرازي (٢٩٩ - ٣٠٢) .

٨٧- في كتابه (أخبار العلماء بأخبار الحكماء) ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
الرازي (٢٧١ - ٢٧٧) ، توفي القفطي سنة ٦٤٦ هـ .

٥٨- ثمة فجوات في كتاب حنين تشمل أجزاء هامة من بعض المقالات ، سببها ضياع بعض أوراق المخطوطتين اللتين توفرنا لمايرهوف (القاهرة ، لينفراذ) . وقد تمكن مايرهوف من ترميم معظم هذا النقص معتمدا على مقتبسات (الحاوي) من كتاب حنين .

انظر : مقدمة مايرهوف لكتاب (العشر مقالات ١٠٠)
ص ٤٢ - ٤٣ ، ٦١ .

٥٩- هيرشبرغ ، التاريخ ٢ : ٣٥ .

٦٠- كان هيرشبرغ يصرف مخطوطتي لايدن وتوينجن . وقد اعتبرهما غير أصليتين : بقايا من الكتاب ، أو مختارات منه ، أو اختصار له .

٦١- وكان الأب يولص سباط قد نشر مقالة حول هذا الكتاب عام ١٩٣٥ في مجلة المعهد المصري (BIE)
١٧ : ١٢٩ - ١٢٨ .

٦٢- وقد كتب جورج سارتون حول اخراج هذا الكتاب في ISIS عام ١٩٣٨ (٢٩ : ٤٣٠ - ٤٣١) .

٦٣- ومن هذه الاسماء : المسائل ، كتاب في العين ، العجة والجواب . وقد كتب من هذه المخطوطات : اولمان : ص ٢٠٦ السامرائي ، العلوجي : ص ٩٦ ، ١١٧ ، ١٨٨ وفي هذه الصفحات ثمة بعض الأخطاء .

٦٤- وقد نبه الى ذلك :

سزكين ٣ : ٢٥٢ .

اولمان : ٢٠٦ .

٦٥- المقالة الاولى : ٧١ مسألة وأجوبتها .

المقالة الثانية ٥٦ مسألة وأجوبتها .

المقالة الثالثة : ٩٠ مسألة وأجوبتها .

وابن أبي أصيبعة يعطي الرقم (٢٠٩) مسائل . وهذا الرقم ينقله هيرشبرغ . ولكن سزكين يكتب (٢٠٧) .

انظر : سزكين ٣ : ٢٥٢ .

٦٦- أما ابن أبي أصيبعة فقال : (كتاب في العين) على طريق المسألة والجواب . ثلاث مقالات ، ٢٠٩ مسائل .

انظر : عيون الانباء ١ : ١٩٨ .

(وفي طبعة نزار رضا المتداولة اليوم ص ٢٧٢) .

٦٧- هيرشبرغ ، التاريخ ٢ : ٣٧ .

٦٨- يعني : ابن أخت حنين .

٦٩- مخطوط استانبول : الورقة ١ غ .

٧٠- خليفة . الكافي : نسخة استانبول . الورقة ٧٤ و

٧١- صلاح الدين بن يوسف العموي ، باسم البصر والبصيرة .

وصدقه بن ابراهيم الشاذلي المصري ، باسم : اصلاح

الباصر والبصيرة . وصلاح الدين من أهل القرن الثالث عشر

(= ٧ هـ) ، والشاذلي من القرن ١٤ م (= ٨ هـ) .

١٠١- سزكين ٣ : ٢٩٠ (رقم ٤٥) والمشجرة لا تتشابه مع العنوان الآخر الذي ذكره سزكين . فهما رسالتان مختلفتان ، وعلى ذلك فإن المشجرة رسالة فريدة ، لا يعرف لها حتى الآن نسخة أخرى .
والمشجرة محفوظة في مكتبة (سنا) في طهران في المجموع رقم (٣١٩٠) (٣٠/٣١٩٠) .
بينما الرسالة الأخرى : إنما هي (رسالة في تحديد امراض العين وتعرفاتها) . وهي بدورها ذات أهمية خاصة ، ليس هذا هو مجال الحديث عنها .

١٠٢- تقع هذه الرسالة في أربعة أبواب :

- ١ - في ماهية حد العين وكيفية تركيبها .
- ٢ - في الملل العارضة للعين .
- ٣ - في أسباب الامراض العارضة للعين .
- ٤ - في علاج الامراض العارضة للعين .

فالباب الاول في التشريح .

والباب الثاني إنما هو تعداد للاامراض التي تصيب اجزاء العين المختلفة ، صنف في الامراض على اساس تشريحي واضح .

والباب الثالث : يعرض اسباب امراض العين وعلامات هذه الامراض . وفي هذا الباب يظهر تأثير المؤلف بكتساب (المسائل في العين) .

والباب الرابع : للمعالجات . وهو باب مختصر جداً .

١٠٣- كتبت الرسالة على طريقة السؤال والجواب مثل كتاب المسائل . والباب الثالث من المشجرة مخصص لاسباب الامراض وعلاماتها . فهو يسد في هذه الرسالة مسد المقاتلين الثانية والثالثة من (المسائل) .

١٠٤- في الباب الثالث من المشجرة جمعت المعلومات المتعلقة بكل مرض من الامراض في مسألة واحدة . أما عند حين فهي في مكانين ، في المقالة الثانية توحد الاسباب ، وفي الثالثة . توجد العلامات .

١٠٥- انظر : كتابنا : (تاريخ اطباء العيون العرب - الجزء ١ ٦٠ - ٦٤) .

١٠٦- في المشجرة جمع المؤلف بين اسباب المرض واعراضه في موضع واحد ، وتركه المعالجات الى موضع آخر .

١٠٧- بين هيرشبرغ في (التاريخ ٢ : ١٥٥ ، ١٥٦) ان مورخاني كان اول من صرف ان الفضل في ادراك حركة الحيلة وتأثيرها بالنور والظلمة يعود الى الرازي الذي ذكر ذلك في (الطب المنصوري) : (في مباحث التشريح) ذلك ان المنصوري كان قد ترجم باقرا الى اللاتينية .

٨٨- البيروني : فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، أخرجه P. Kraus سنة ١٩٣٦ وترجمه J. Ruska الى الألمانية . ١٩٢٣ تولى البيروني (٤٤٠ هـ) = (١٠٤٨ م) .

٨٩- ميون الانباء في طبقات الاطباء ١ : ٣٠٩ - ٣٢١ ، وفي طبعة نزار رضا ص ٤٢٢ .
« تولى ابن أبي أصيبعة عام ٦٦٨ هـ »

٩٠- بروكلمان ١ : ٢٢٣ - ٢٣٥ .

ط ٢ : ١ : ٢٦٧ - ٢٧١

وجاء ذكر الكتاب هنا على ص ٢٦٩ الترجمة العربية لبروكلمان : ٢٧٨ .

٩١- فؤاد سيد ٧٧ - ٧٨ : في تعليقاته على كتاب ابن جلجل . وقد أخرج فؤاد سيد كتاب ابن جلجل (طبقات الاطباء والحكماء) سنة (سنة ١٩٥٩) .

٩٢- سزكين ٣ : ٢٨٤ .

٩٣- ذكر شتاينشneider هذا الكتاب ، وقال انه ترجم الى اللاتينية والى العربية . وذلك في كتابه : (الترجمات الاوروبية ص ٦٨) (والترجمات العربية ص ٧٢٩) (عن سزكين ص ٢٨٤) . وقد وصف هيرشبرغ الترجمة اللاتينية .

٩٤- هيرشبرغ التاريخ ٢ : ١٠٦ .

٩٥- لم يذكر الرازي في هذا الكتاب الا ثمانية عشر مرضاً من امراض العين ، فالكتاب موجه الى الاطباء الممارسين وليس الى الكعابين .

٩٦- القفطي (اخبار ٠٠٠) ٢٧٧ .

وكان ابن النديم قد ذكر هذا الكتاب في (الفهرست) باسم (المشجر في الطب على طريق كئاش) ، وهنا أيضاً اخذ القفطي (ق ٧/٦ هـ) من ابن النديم (ق ٤ هـ) .

٩٧- سزكين ٣ : ٢٩٢ - ٢٩٣ .

وهذا يعني ان الكتاب لم يظهر ثانية الى النور حتى عام ١٩٧٠ يوم كتب سزكين كتابه .

٩٨- وربما كان هذا ما يفسر لنا ان هوستنفلد ذكر الكتاب الثاني . بينما لم يذكر بروكلمان الا الكتاب الاول . (هوستنفلد ص ٤٧ رقم ١٣٧) (بروكلمان ط ٢ : ١ : ٢٦٩) (بروكلمان/الترجمة العربية : ٢٧٨) .

٩٩- ذكر سزكين هذا النسخ ص ٢٨٤ .

١٠٠- ذكر هيرشبرغ (التاريخ ٢ : ١٠٦) ان هذه الترجمة طبعت في مجلد واحد مع كتب أخرى صغيرة للرازي . (انظر أيضاً : شتاينشneider) .

- ١٢٠- مخطوط استانبول (حميدية ١٠٣٨) الورقة ١٠ ظ .
١٢١- هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٣١ ، ٧٣ .
١٢٢- عيون الانبياء ٢ : ٨٧ ، وفي طبعة نزار رضا
المتداولة ٥٤٦ .

123— J. Lippert.

124— C. A. Wood.

125— The Tadhkirat of Ali Ibn Isa. Memorandum of a tenth-century oculist, for the use of modern ophthalmologists, Chicago, 1836.

١٢٦- غوث محيي الدين القسادي الشيرازي . دائرة المعارف
العثمانية حيدر اباد الدكن ١٩٦٤ .

١٢٧- (اطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨) سنة ١٩٠٥ .

- (كتب التعليم ١٣) سنة ١٩٠٥ .

- (التاريخ ٢ : ٣١٣٠) سنة ١٩٠٨ .

١٢٨- استانبول - نور عثمانية - المجموع رقم ٣٥٧٦ وهو
الكتاب الثاني في هذا المجموع بروكلمان - الذيل -
١ : ٨٨٤ ، ٨٨٥ (١٩٣٧) ولم يكن سارتون قد أشار
الى دانيال بن شمعون في كتابه عام ١٩٢٧ .

١٢٩- ولقد صدرت الطبعة الثانية من هذه الموسوعة بدءا من
عام ١٩٦٠ ، وورد عنوان (علي بن عيسى) في الجزء
الاول ، ص ٣٨٨ . ولقد اورد الكاتب (بروكلمان -
الذيل - ١) بين مراجعه .

وكان متفوخ (Mittwoch) قد كتب هذا العنوان في

الطبعة الاولى من هذه الموسوعة (١ : ٢٨٨) سنة ١٩١٠ .

١٣٠- وصف ديتريش هذه المخطوطة التي ذكرها بروكلمان
قبل حوالي ٣٠ عاما . (عام ١٩٦٦) . (عام ١٩٣٧)
Dietrich. Medicinalia ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

١٣١- ديتريش ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

المخطوط الورقة ٢٩ ظ - مطبع الكتاب .

١٣٢- تعويذ الورقة على ١٥ سطرا ، معدل الكلمات في السطر
الواحد ١٠ كلمات اي ان الكتاب يقع في حوالي ١٧٠٠٠
كلمة فهو يعادل تقريبا ١/٣ الكتاب الاصلي .

١٣٣- الورقة ٣٠ ظ :

* انظر : سامي حمارة ، فهرس مخطوطات دار الكتب العربية
المتعلقة بالطب والصيدلة الجزء - ١ - مجموعة طب
خليل آغا القاهرة - ١٩٦٧ طب ٣٠

** اولاً - في المؤتمر الافريقي الآسيوي السابع لطب العيون
- تونس - تشرين اول - ١٩٨٠ - في جلسة مخصصة
لتاريخ طب العيون .

وثانياً - في الندوة العلمية السابعة للجمعية السورية
لأطباء العيون - حمص - تشرين الثاني - ١٩٨١ -
في معاضرة تذكارية بمناسبة مرور الف عام على تاسيس
طب العيون العربي .

ولقد كتب كثيرون من التشريح في المنصوري وعرف آخرون
Budge فضل الرازي في مسألة حركة العدسة . وبين
البيروني زكي اسكندر ان الرازي اوضح رايه هذا في كتابه
(الشكوك على جالينوس) منتقدا ما قاله جالينوس في
كتابه (البرهان) .

والرازي هنا يعطي لكشفه هذا ابعاده الحقيقية .

(اسكندر : دراسة تحليلية لمؤلفات الرازي وابن سينا ،
مع الاشارة الى اثر كل منهما في تقدم البحوث الطبية) .
وقد كتب الرازي مقالته بعنوان (في العلة التي من اجلها
تضيق النواظر في النور وتوسع في الظلمة) .

وقد وجدنا ملاحظة للرازي في (العاوي) . بهذا المعنى

الطبعة الثانية - الجزء الثاني - ص ٣٥٢ ، ٣٥٣) .

١٠٨- لاحظ هيرشبرغ ذلك حينما ترجم كتاب همار بن علسي
الموصلي الى الالمانية . ووصف أسلوبه في المعالجة بأنه
مبتكر ، واستدل من ذلك على مدى ثقة المؤلف بنفسه ،
وعلى قوة شخصيته ، اذ اختار الادوية التي جربها
بنفسه وتأكد من فعاليتها واهمل ما عداها . وبين هيرشبرغ
ايضا ان عليا بن عيسى كان مؤلفا مدرسيا حافظ على
كل الاساليب العلاجية التي ذكرها القدماء .

١٠٩- اشار اسكندر الى جررة الرازي العلمية في مجال آخر
اسكندر (الرازي الطبيب الاكلينيكي) المشرق
٥٦ ، ٢٤٨ (١٩٦٢) .

١١٠- في نطاق المؤتمر السنوي الثاني للجمعية السورية
لتاريخ العلوم (٦ ، ٧ ابريل - نيسان ١٩٧٧) . وقد
طبع معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب ملخصا
للبحث . عام ١٩٧٩ .

١١١- لان فيها تظهر لأول مرة اسباب الامراض وعلاماتها في
موضع واحد ، فهي الحلقة المفقودة - في تطور أسلوب
تصنيف كتب طب العيون التي نثر عليها الآن .

١١٢- مخطوط استانبول - الورقة ١٥٩ ظ . وعلى ٤٧ وجه
كذلك مع سقوط كلمة .

١١٣- طبعة نزار رضا حتى ٣١٩ .

١١٤- هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٣١ .

وجاء ترتيب هذا المرجع (الثاني عشر) عند خليفة .
١١٥- نسخة استانبول : الورقة ١ ظ وردت كلمة (ايضا)
التي توحي بوجود مقالتين .

١١٦- هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٣١ .

١١٧- في كتابه المعالجات البقراطية .

١١٨- اورد خليفة القباسا من عبدان .

الكافي . استانبول (٣٠ ظ) .

١١٩- رقم - ١٧ - (التاريخ ٢ : ٣١) .

واورد له فصلا مختصرا (التاريخ ٢ : ٧٣) .



- ١٣٤- من نافذة القول أن نذكر بأنه عاش بين مطلع القرن
١١ م (هـ =) أي بعد ظهور تذكرة الكعاليين ، وقبل
نهاية القرن ١٣ م (هـ =) حينما ظهر الكعالي في
الكحل .
- ١٣٥- هيرشبرغ : - أطباء الميون العرب ٢ : ١٥٨ ، ١٥٩ .
كتب التعليم ١٣ .
التاريخ ٢ : ٣١ .
- ١٣٦- في المكتبة السليمانية . ايلول عام ١٩٨١ .
- ١٣٧- في مكتبة لا اله الا الله . رقم ١٦١٩ .
- ١٣٨- الورقة ١ غ .
- ١٣٩- هناك مقالة رابعة مضافة الى مقالات تذكرة الكعاليين .
اضافها سهل بن هرون الاسرائيلي . نبحث عنها منذ
زمن . سنعود اليها .
- ١٤٠- الباب السابع والعشرون من المقالة الثالثة من "التذكرة"
في النص العربي : ص ٣٤٥ - ٣٨٦ .
وفي الترجمة الالمانية (هيرشبرغ ، ليبيرت Lippert)
ص ٢٩٤ - ٣٢١ .
- ١٤١- ففي كتاب (العشر مقالات) لعين مثلا تكون المقالة
العاشرة بمثابة الرباذين الكتاب . وفي (دخل العين)
لابن ماسويه الباب السابع والاربعون .
- ١٤٢- الورقة ١ ط من المخطوطة .
- ١٤٣- الورقة ١ ط .
- ١٤٤- وردت الابواب بهذا التسلسل في مطلع الكتاب . الورقة
٢ ، وجاء ترتيبها هكذا في المتن ايضا .
- ١٤٥- واليوم في القاهرة . دار الكتب . تيمور طب ١٠٠ .
- ١٤٦- انظر مقدمة مايرهوف لكتاب (العشر مقالات) :
ص ٥ ، ٤٢ ويضم هذا المجموع المخطوطات التالية :
١ - جوامع كتاب جالينوس في العين .
٢ - معرفة معنة الكعاليين . لابن ماسويه .
٣ - دخل العين - لابن ماسويه .
٤ - تركيب العين واشكالها ومدادها حلها - لعلي بن
ابراهيم بن هيثم شعوب الكفرطابي .
٥ - تذكرة الكعاليين - لعلي بن عيسى .
٦ - المنتخب في علاج امراض العين لعمار بن علي
الموصلي .
٧ - العشر مقالات في العين - لعين بن اسحق .
٨ - البصر والبصيرة - المنسوب الى ثابت بن قرة .
- ١٤٧- أنا مدني الى الاستاذ سزكين الذي وضع هذا المصور
بتصوري .
- ١٤٨- صفحات الكتاب مرقمة حديثا . وليست اوراقه .
- ١٤٩- كتاب تذكرة الكعاليين ينتهي على الصفحة ٢٣٩ من
المجموع ، والصفحة ٢٤٠ فارغة ، ويأتي موضوعان
قصيران على الصفتين ٢٤١ ، ٢٤٢ . وعلى الصفحة
٢٤٣ نجد عنوان كتاب (المنتخب في علم العين ...
لعمار ...) ويبدأ (المنتخب ...) على الصفحة ٢٤٤ .
- ١٥٠- بين (التذكرة) و (المنتخب) .
- ١٥١- ليس في علمي ان احدا من الذين راوا هذا المجموع
قد انتبه الى اسم هذا الكتاب الضائع . ويكون هذا
الكتاب قد جاء أصلا في المكان المناسب ، بعد التذكرة ،
التي جاء ترتيبها في المكان الخامس .
- ١٥٢- مقدمة مايرهوف لكتاب (العشر مقالات) : صفحة ٤٣ ، ٤٤ .
- ١٥٣- مقدمة مايرهوف بالانكليزية لكتاب (العشر مقالات) :
صفحة ٩ .
- 154- C. Izgi , C. Akpınar , R. Şeşen
١٥٥- ششن وزميلاه . الفهرس . ص ٣٠٣ .
- ١٥٦- مكتبة ازمير . رقم ٢/٤٣٩ . وهذه المكتبة (المجموعة)
موجودة اليوم في المكتبة السليمانية في استانبول . وكانت
قديما موجودة في مكتبة اتاتورك في ازمير . انظر : سزكين :
مجموعات المخطوطات ص ٩٥ .
- ١٥٧- يقع مخطوط استانبول من (الكافي) : في اكثر من ٤٥٠
صفحة ، والاقرباذين يشغل منها اقل بقليل من ٢٠٠
صفحة . وفي الاقرباذين خصصت فصول مطولة لأغذية
المرضى .
- ١٥٨- يقتبس خليفة كثيرا من (المعالجات البقراطية)
للطبري ، وهذا الكتاب لم يحقق بعد ، لذلك وجب
دراسة هذه المقتبسات وتحقيقها في مخطوطات كتاب
الطبري . (أبو الحسن أحمد بن محمد الطبري) ويقتبس
خليفة أيضا عن علي بن عيسى وعن ابن سينا .
- ١٥٩- حقق كتاب الحريري الزميلان : مصطفى شريف العاني ،
وحازم البكري ونشروا الكتاب في مجلدين في بغداد
عام ١٩٧٩ ، ١٩٨٠ . واسم الكتاب : نهاية الافكار
ونزهة الابصار . ويوجد هذا الكتاب في ثلاث مخطوطات
محفوظة في بغداد وطهران واستانبول . أما اقرباذين هذا
الكتاب وهو الجزء الرابع والاخير منه فموجود في دبلن .
وسنعود ثانية الى هذا الموضوع .
- ١٦٠- خليفة . الكافي . نسخة استانبول . الورقة ١ ط .
- ١٦١- خليفة . الكافي . نسخة استانبول . الورقة ٦٧ ، ٩٧٥ .

١٧٢- خليفة . الكافي . نسخة استانبول . الورقة ١ ظ .

١٧٣- هيرشبرغ : - اطباء الميون العرب ٢ : ١٥٨ .

• كتب التعليم ١٣ .

• التاريخ ٢ : ٣١ .

١٧٤- ابن أبي أصيبعة . عيون الانباء .

طبعة نزار رضا المتداولة اليوم ص ٥٤٤ .

١٧٥- هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٤٠ في فصل خاص افراد

هيرشبرغ لهذا الكتاب .

١٧٦- قال ابن أبي أصيبعة : (وفراغه منه في سنة التثني

وثلاثمائة) ٣٠٢ هـ = ٩١٤ م .

١٧٧- خليفة . الكافي . نسخة استانبول . الورقة ٢٢ ظ .

١٧٨- وخاصة في القاهرة .

وهو الذي عرف بالمجموع الشهير الموجود في مكتبة احمد

تيمور باشا ، والمحتوي على بعض اهم كتب الكحل

العربية التي لم تقع في يد هيرشبرغ من قبل .

١٧٩- مايهوف : (لكنه فقد من زمان بعيد على الارجح ، اذ

كان هيرشبرغ لم يعثر الا على نيزة واحدة منه في كتب

طب الميون المتأخرة) ، يقصد : في كتاب خليفة .

(اما انا فلم اتمكن حتى الان من العثور حتى على

شطر منه) .

مايرهوف - مقدمته لكتاب (العشر مقالات) الذي

حققه ونشره سنة ١٩٢٨ ص ٩٠ .

١٨٠- نشر الاب بولص سباط كتابه (الفهرس) بين سنتي

١٩٣٨ ، ١٩٤٠ في القاهرة . (لثلاثة اجزاء وملحق) .

١٨١- في مكتبة زايبه Zabita .

سباط . الفهرس ١٠ : ١٠٨ (رقم ٩٣٢) .

١٨٢- هذا الكتاب هو (الكامل في طب العين) الذي انجز

عبدالمسيح الكحال العلبي تأليفه سنة ١٧٧٣ وذكر بين

اسماء مراجع كتابه كتاب (النهاية والكفاية لخلق

الطولوني) .

وقد شاهد سباط (الكامل) في مكتبة باسيل Basile

سباط . الفهرس ٢٠ : ٧٣ (رقم ١٧٢٩) .

١٨٣- نسخة واحدة حتى القرن العشرين . ثم اختلفت ونسخة

او نسختان حتى القرن الثامن عشر .

١٦٢- هكذا يذكره ابن زهر في كتابه (التيسير في المداواة

والتدبير) انظر : التيسير . بتحقيق ميشيل خوري .

دمشق ١٩٨٣ ص ٣٢٥ ، ٤١٦ .

ويشير صلاح الدين بن يوسف العموي اليه بهذا الاسم

حينما يقتبس منه في كتابه (نور الميون وجامع الفنون)

وبهذا الاسم ذكره ابن أبي أصيبعة .

انظر : ميون الانباء . (طبعة نزار رضا) ص (٤٩٦) .

١٦٣- ترجم هذا الكتاب الى الكتالانية والى العبرية . وطبع

مرارا باللغة اللاتينية بترجمة جيرار الكريموني . انظر

J. Vernet في D.S.B. الجزء ١٤ ص ١١٢ .

١٦٤- كان وزيراً . ويقول عنه ابن زهر (الطبيب المشهور) .

انظر . - دائرة المعارف الاسلامية (هويكنز) EI^٥

الجزء ٣ : ٩٦٢ - ٩٦٣ .

- سارتون ١ : ٧٢٨ .

- نصر ١ : ١٠٦ .

١٦٥- عيون الانباء . طبعة رضا . ص (٤٩٦) .

١٦٦- لوكلير . الطب العربي ١٠ : ٥٣٥ ، ٥٤٥ ، ٥٤٧ .

١٦٧- هيرشبرغ . التاريخ ٢٠ : ٦٣ - ٦٤ ، ٦٤ - ٦٦ .

١٦٨- وبعد اكثر من مئتين عاماً عاد J. Vernet

الى القول بان هذا المخطوط مجهول المؤلف قد يكون هو

كتاب ابن واهد .

D.S.B. ١٤ : ١١٢ ، ١١٣ .

١٦٩- انتهى عبد المسيح من تأليف كتابه (الكامل) في

عام ١٧٧٣ .

ويقول في مقدمة كتابه : (..... الفقه وجمعه من الكتب

التالية : كتاب تطبيق النظر في حلل حاسة

البصر لابن واهد ،)

سباط . الفهرس ٢٠ : ٧٣ (رقم ١٧٢٩) مكتبة باسيل

Basile

١٧٠- هو : محمد بن علي البالسي المعروف بالكحال وذلك

سنة ١١٧٥ هـ (= ١٧٦١ م) .

وقد ظل هذا المختصر موجوداً في حلب حتى رآه سباط في

هذا القرن .

سباط . الفهرس ٢٠ : ١٠١ (رقم ١٩٦٠) مكتبة باسيل

Basile

١٧١- سباط . الفهرس . الذيل : ٤٥ (رقم ٢٨٢٦) مكتبة نحاس

Nahhās

- ١٨٤- أطلعني عليه الأستاذ عبد الحسين حائري . والكتاب موجود في مكتبة مجلس النواب (مجلس شورى ملي) . ومن المعروف أن ابن النفيس لم يكتب كتابا بهذا الاسم . وكتابه في الكحل هو (المذهب) .
- وكان الأستاذ حائري وافيا من أن هذا الكتاب منتحل لابن النفيس . وسألني ما إذا كنت أعرف هذا الكتاب . ثم أهدى لي صورة عنه . وهذا الكتاب ذو حجم كبير ، ولم يسبق لي أن رأيت نسخة منه .
- ١٨٥- والصورة التي وصلتني مبثورة النهاية . والخط فارسي جميل . وقد ضاع منها بعض الأوراق ولا أدري ما إذا كانت الأوراق الضائعة من أصل المخطوط أم من الصورة .
- ١٨٦- ورد اسم الكتاب بوضوح ثلاث مرات :
- ١ - في فهرس الكتاب ، في مطلع ص ٨ من المخطوط .
- ٢ - في مطلع الجزء الأول من الكتاب ص ١٨ من المخطوط .
- ٣ - في مطلع الجزء الثاني من الكتاب ص ٢٦ من المخطوط .
- والكتاب يتكون من أربعة أجزاء .
- ١٨٧- وقد عرضت محتوى الكتاب ، وعرفت بأهميته ، عام ١٩٧٩ في الندوة العالمية الثانية لتاريخ العلوم عند العرب - معهد التراث العلمي العربي - جامعة حلب .
- ١٨٨- حتى ذلك الوقت كان القسم الأول من الكتاب هو الذي صدر (عام ١٩٧٩) . وبعد ذلك (عام ١٩٨٠) صدر القسم الثاني .
- وقد تعرفت بالتعرف على أحد المحققين : الدكتور حازم البكري في بغداد عام ١٩٨٠ .
- وقد اشترك مع الدكتور مصطفى شريف العسائي في التحقيق .
- ١٨٩- جاء في مطلع الكتاب : (... وقد سميت : نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) ص ٢٣ .
- وجاء الاسم : (النهاية في الكحل) على الصفحتين : ٤٤ ، ١٢٧ وذلك في مطلع الجزء الأول وفي مطلع الجزء الثاني من الكتاب .
- ١٩٠- في المؤتمر الإفريقي الآسيوي السابع لطب الميون - تونس - تشرين الأول ١٩٨٠ .
- ١٩١- وأهم هذه المساهمات :
- المؤتمر الدولي لتاريخ الحضارة الإسلامية - دمشق - نيسان ١٩٨١ .
- المؤتمر الدولي السادس عشر لتاريخ العلوم - بوخارست - آب أيلول ١٩٨١ .
- ١٩٢- في استانبول : حميدية ١٠٣٩ ، في أيلول عام ١٩٨١ . وأنا مدين للأستاذ سزكين الذي أعطاني صورة لبعض صفحات هذا المخطوط .
- ١٩٣- دبلن - مكتبة تشترتيشي Chester Beatty رقم ٣/٣٤٢٥ ، ويعمل هذا المخطوط عنوانا واضعا .
- الرباين من كتاب النهاية في علم العين .
- الجزء الرابع : في الأدوية المركبة المستعملة في أمراض العين . وقد خصص المؤلف الجزء الرابع والأخير من كتابه للأدوية المركبة بمشابة الرباين .
- وأنا مدين للأستاذ سزكين الذي أطلعني على صورة هذا المخطوط ١٩٨٢ .
- ١٩٤- خليفة . الكافي . نسخة استانبول . الورقة ٢٢ ط .
- ١٩٥- هيرشبرغ . التاريخ ٢ : ٤٠ .
- ١٩٦- خليفة : (ذكر صاحب كتاب النهاية في العين أن أجود ما يكون ملبوس الكحال عند علاجه أمراضها الأشياء السود والدكن والخضر . والشيخ الرئيس يشي)
- ١٩٧- العريزي (... وأن لا يلبس وقت المعالجة ثوبا أبيض ، لأنه يفرق البصر ، وليكن قريبا إلى السواد كالأخضر وما شاكله لأنه يجمع البصر) .
- نسخة طهران ص ١٧ - المخطوط .
- نسخة استانبول الورقة ٩ ط - المخطوط المطبوع صفحة ٤٢ .
- وفي هذه العبارة فروق في النص بين نسخة طهران ونسخة استانبول وبين المطبوع . ولكن المعنى واحد . والشاهد هنا قائم في كل الحالات .
- ١٩٨- هيرشبرغ : - أطباء الميون العرب ٢ : ١٥٥ .
- كتب التعليم ٧٣ .
- التاريخ ٢ : ٧٤ .
- ١٩٩- الملك الأشرف ، ابن الملك المعادل الأيوبي .
- ٢٠٠- انظر ترجمة : عبدالله بن قاسم الحريري الأشيبلي ص ٢٦١ من الكتاب المطبوع (المجلد الثاني) والسنة الهجرية ٦٤٦ - حسب الشهر الذي اختلف في تحديده - هي ١٢٤٨ أو ١٢٤٩ الميلادية .

أما مخطوطة القدس (المكتبة الخالدية) فقد ذكرها المنجد - (مصادر ٠٠٠) ص ٣٣٢ باسم : أرجوزة في الطب للفضل بن ماجد بن أبي البركات . من أهل القرن ٧ هـ .

- ٢١٥- هيرشبرغ : أطباء الميون العرب ٢ : ١٥٨ - ١٥٩ و .
 كتب التعليم ٠٠٠ ١٣ .
 التاريخ ٠٠٠ ٢ : ٣١ .
 ٢١٦- هيرشبرغ : كتب التعليم ٠٠٠ الفصل ١٧ ص ٧٢ .
 التاريخ ٠٠٠ الفصل ١٨ ص ٧٣ .
 ٢١٧- خليفة . الكافي . نسخة استانبول ٩٢٠ ط ٩٣ ، و ٩٤ .
 ٢١٨- الفقرة الأولى : ٩٢ ط (وتكررت على ٩٣ و) .
 وذكر منصور في تذكرته أنه قال الكمال اليوناني : رأيت أقواما بطوا أسفل الحديقة ٠٠٠) .
 ٢١٩- ذلك أن هيرشبرغ كتب مفصلاً عن انتيلوس في كتابه : التاريخ - الجزء الأول .
 ٢٢٠- خليفة : (كيفية القدح) . الورقة ٨٩ و .
 هيرشبرغ (امتصاص الساد) التاريخ ٢ : ٢٣٠ .
 ٢٢١- هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٢٣٢ .
 ٢٢٢- خليفة . الكافي . نسخة استانبول : ٩٤ و .
 ٢٢٣- الفصل (٢٨٦) بين الصفحتين ٢٣٠ - ٢٤٠ من الجزء الثاني من : التاريخ .
 ويشتمل الجزء الأول من هذا الكتاب على ٢٦٠ فصلاً .
 ويشتمل الجزء الثاني على الفصول بين ٢٦١ ، ٣٠٣ .
 ٢٢٤- يعتبر هيرشبرغ أن الجراحين العرب المتخصصين في أمراض العين هم الذين ابتكروا أسلوب امتصاص الساد الطري بالأبرة الزجاجية . وأن صمار بن علي الموصلاني هو الذي استعمل الأبرة المعدنية المجهوفة لأول مرة .

٢٠١- د رمضان ششن R. Şeşen .
 جميل أكينار C. Akpınar .
 جواد إيزكي C. Izgi .

٢٠٢- ص ٢٧٩ .

- ٢٠٣- شيش وزميله . فهرس مخطوطات الطب الإسلامي ص ٢٧٨ . ميون الأنباء . طبعة نزار رضا ص ٧١٧ .
 ٢٠٤- خليفة . الكافي ٠٠٠ استانبول . الورقة ١ ط (وأرجوزة للعصني في العين وأمراضها وعلاجاتها) .
 ٢٠٥- رقم - ١٨ - في ترتيب هيرشبرغ .
 ٢٠٦- هيرشبرغ . كتب التعليم ١٣ ، التاريخ ٢ : ٣١ .
 ٢٠٧- لوكليز . الطب العربي ٢ : ٢٢١ .
 ٢٠٨- هيرشبرغ التاريخ ٢ : ٢١ الهامش ١ .
 ٢٠٩- في : التاريخ ٢ يذكر هيرشبرغ : ص ٣١ السنة ١٢٦٧ ص ٧٤ السنة ١٢٦٦ .
 ٢١٠- بروكلمان ١ (ط ١) ٤٩٢ - ٤٩٣ ، (ط ٢) ٦٤٩ الدليل ١ ٨٩٨ .
 211- De Slane.

٢١٢- Steinschneider ص ٢٣٩ من كتابه Die arabische Lit. d. Jud.

- ٢١٣- اسم الأرجوزة : نفع الغلل ونفع العلل او نفع العلل .
 ٢١٤- ذكر بروكلمان مخطوطتي باريس والقاهرة على : صفحة ٦٤٩ من الجزء الأول (الطبعة الثانية) وذكر مخطوطتي بيروت والقدس على : صفحة ٨٩٨ من الدليل - الجزء الأول . باريس رقم ٢٩٩٧ ، القاهرة (٦) ٤٨ بيروت ٣٠٨ القدس - الخالدية ١٢/٧٠ .

★ ★ ★

المصادر والمراجع

□ المصادر المخطوطة :

١ - دهل العين

ابو زكريا يوحنا بن ماسوية
مخطوطة القاهرة/دار الكتب
تيمور طب ١٠٠

٢ - المشجرة في معرفة امراض العين ومعالجاتها •

محمد بن زكريا الرازي
مخطوطة طهران
سنا ٣٠/٣١٩٠

٣ - المنتخب في علاج امراض العين

عمار بن علي الموصلي
مخطوطة استانبول/متحف طوب قابوسراي
احمد الثالث ١٢/٢٠٨٠
تيمور طب ١٠٠

٤ - مسائل واجوبتهما في علم صناعة الكحل

دانيال بن شعيا
مخطوطة استانبول
نور عثمانية ٢/٣٥٧٦

٥ - المقالة الرابعة المضافة الى المقالات الثلاث المسماة

بتذكرة الكمالين لعلي بن عيسى الكمال
سهل بن حرون العكبري اليهودي
مخطوطة استانبول/المكتبة السليمانية
لا له لي ١٦١٩

٦ - نهاية الافكار ونزهة الابصار

عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي

مخطوطة بغداد - مكتب المجمع العلمي العراقي

مخطوطة طهران - مكتبة مجلس شوراي ملي

مخطوطة استانبول - المكتبة السليمانية حميدة ١٠٣٩

مخطوطة دبلن - تشستر بيتي ٢/٣٤٢٥

٧ - الكافي في الكحل

عليقة بن أبي المعاسن
مخطوطة باريس
المكتبة الوطنية ٢٩٩٩
مخطوطة استانبول/المكتبة السليمانية
بني جامع ٩٢٤

□ المصادر المطبوعة :

● كتب الببليوغرافيا :

١ - طبقات الاطباء والعلماء

تحقيق : فؤاد سيد
القاهرة - ١٩٥٥

٢ - الفهرست

ابن النديم
باعتناء فلوجل Flügel جزءان طبعة جديدة - بيروت ١٩٧٨
لايبزغ ١٨٧١ - ١٨٧٢

٣ - اخبار العلماء باخبار الحكماء

القشطي
باعتناء : ليبيرت Lippert
لايبزغ - ١٩٠٣

٤ : عيون الانباء في طبقات الاطباء : ابن أبي أصيبعة

طبعة جديدة (رضا) - بيروت ١٩٦٥
باعتناء : مولر Müller
القاهرة : ١٨٨٢ - ١٨٨٤ جزءان

● كتب الطب :

١ - كتاب العشر مقالات في العين

المسبوب : لعلي بن اسحق
التحقيق والترجمة الانجليزية : ماكس مايرهوف
القاهرة ١٩٢٨

٢ - كتاب المسائل في العين

حنين بن اسحق
التحقيق والترجمة الفرنسية : بولص سباط -
ماكس مايرهوف
القاهرة - ١٩٣٨

المراجع العربية : □

- ١ - صلاح الدين المنجد
مصادر جديدة عن تاريخ الطب عند العرب
في : مجلة معهد المخطوطات العربية
المجلد ٥ ، الجزء ١ (١٩٥٩)
(٢٢٩ - ٢٤٨)
- ٢ - عامر رشيد السامرائي
عبد الحميد العلوي
أثار حنين بن إسحق
بغداد - شباط / ١٩٧٤
- ٣ - رمضان ششن Sögen
جميل آكنار AKPINAR
جواد ايزكي IZGI
فهرس مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا
اسطنبول / ١٩٨٤

- ٣ - كتاب الحاوي في الطب
الجزء ٢ : في امراض العين
لابي بكر محمد بن زكريا الرازي
صحيح وطبع تحت مرافقة : شرف الدين احمد
حيدر اباد الدكن ١٩٧٩ (الطبعة ٢)

- ٤ - تذكرة الكعاليين
علي بن عيسى
بتعقيق : فوث معيي الدين القادري
حيدر اباد الدكن ١٩٦٤

- ٥ - التيسير في المداواة والتدبير
لابي مروان عبدالملك بن زهر
تعقيق : ميشيل الغوري
دمشق : ١٩٨٣

- ٦ - نهاية الافكار ونزهة الابصار
عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي البغدادي
تعقيق : حازم البكري
مصطفى شريف المعاني
بغداد (جزءان) ١٩٧٩ - ١٩٨٠

المراجع الاجنبية

- Dietrich, A.
Medicinalia Arabica, Studien über
Arabischen Handschriften in türkischen
und Syrischen Bibliotheken,
Gottingen, 1966.
- Brockelmann, C.
Geschichte der arabischen Literature
Bd I, Weimar 1898.
Bd II, Berlin 1902.
S I, Leiden 1937.
S I, Leiden 1937.
S II, Leiden 1938.
S III, Leiden 1939-1942.
Bd I, II 2. Ed. (Anflage) Leiden 1943.
- Encyclopaedia of Islam
Leiden and London 1908-1938.
New edition : Leiden and London
1960 - onward.
- Hirschberg, J.
Geschichte der Anfenheilkunde
in :
Graesse - Saemisch
Handbuch der gesamten Augenheilknd
12. Bd. : Gesch. d. Ang. im Alterthum.
Leipzig 1899.
13. Bd. : (Gesch. d. Ang. der den Arabern).
Leipzig 1908.
Gesch. d. Ang. in Mittelalta.
- De Slane, M.
Catalogue des manuscrits arabes de la
Bibliothèque Nationale.
Paris, 1883-1895.
- Dictionary of Scientific Biography.
(ed.) Ch. C. Gillispie.
New York 1970.



- Sbath, P.
Al-Fihris, III vol.
Cairo, 1938-1940
- Sezgin, F.
Geschichte des arabischen Schrifttums,
Bd. III.
Leiden, 1970.
- Ullmann, M.
Medizin im Islam.
Leiden, 1970.
- Vajda G.
Index général des manuscrits arabes
musulmans de la Bibliothèque Natio-
nale de Paris .
Paris, 1953.
- Wood, C. A.
The Tadhkirat of 'Alī ibn 'Isa of
Baghdad.
Memorandum of a tenth century
oculist, for the use of modern
ophthalmologists.
Chicago, 1936.
- Wüstenfeld, F.
Geschichte der arabischen Ärzte und
Naturforscher.
Hildesheim 1963 (erste Auflage Göttin-
gen 1840).
- Hirschberg, J.
Die arabischen lehrbücher der Angen-
heilkunde.
Berlin, 1905.
- Hirschberg, J., Lippert, J.
'Alī Ibn 'Isa, Erinnerungsbuch für
Augenärzte.
Leipzig, 1904.
- Hirschberg, J., Lippert, J., Mittwoch, E.
Die arabischen Augenärzte II: 'Ammar,
Halifa,
Salah ad-Din.
Leipzig, 1905.
- Leclerc, L.
La chirurgie d'Abulcasis,
Paris, 1861.
- Nasr, S. H.
An Annotated Bibliography of Islamic
Science.
Tehran, 1976.
- Sarton, G.
Introduction to the History of Science.
3 vol. Baltimore, 1927-1949.

★ ★ ★

علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون

تيسير شيخ الارض

تمهيد : « المقدمة » والسياسة

إذا أنعمنا النظر في « مقدمة » ابن خلدون في علوم ما آل إليه علم الاجتماع ، وجدنا أنه رأى فيها الموضوع الاجتماعي من أكثر جوانبه ، وأن دراسة منهجية لها من شأنها أن تبين هذه الجوانب ؛ لا سيما أن ابن خلدون كتب « مقدمته » في مدة قصيرة لا تتجاوز الخمسة أشهر^(١) ؛ من دون أن يجد له متسعاً من الوقت يساعده على عرض موضوعه عرضاً منظماً ؛ بحيث يعرض الظواهر الاجتماعية ظاهرة ظاهرة ، بعد تحديد الموضوع العام لعلم الاجتماع .

والحقيقة ، أن ابن خلدون لا يقتصر في « مقدمته » على الموضوع العام لعلم الاجتماع ، بل يتجاوزه إلى ظواهره الاجتماعية المختلفة ، كالظاهرة التعليمية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والمعرفية واللغوية والأدبية الخ... لكننا لن نعرض لهذا كله هنا ، وإنما نريد أن نتوقف عند ظاهرة واحدة هنا ، هي الظاهرة السياسية ، بما هي ظاهرة اجتماعية .

ان أول سؤال يطرح نفسه علينا - ونحن بصدد موضوع السياسة عند ابن خلدون - هو الكيفية التي طرح بها مسألة الدولة في « مقدمته » . فهل فهمها كما نفهمها نحن اليوم على أنها علم الدولة ، أو فن حكم المجتمعات ؟ هل درسها دراسة وضعية أو تاريخية أو مقارنة ؟ أو تراء فهمها فهماً أخزماً ؟ ما المبادئ التي استند إليها ؟ وما الأفكار التي نادى بها ؟ وهل وقف عند حدود الوصف ، أو تعداها إلى التوجيه والارشاد ؟ ان الإجابة عن هذه الأسئلة لا يمكن أن نقدمها قبل عرض آرائه في الدولة والسياسة . فمندئ يحق لنا أن نرجع رأياً ، أو نجزم بفكرة . لهذا لا بد لنا من أن نشرع بتحديد المسائل التي سنتناولها في بحثنا هذا ؛ لنتمكن من تبني رأي محدد بهذا الصدد .

أما المسألة الأولى التي سنشرع في تناولها ، فتتعلق بنشأة الدولة في المجتمع ، وما يرافقها من سلطة ، وارتباط ذلك بالمصيبة والرئاسة والتغلب في المجتمعين البدوي والحضري ؛ لكي ننتقل من بعد الى مسألة الدولة ذاتها ؛ فنتكلم على نطاقها وأجيالها المتعاقبة وشاوها الذي تبلفه ؛ في سبيل النظر الى مسألة جبايتها وتأثير هذه الجباية في ازدهارها من ناحية ، وفي اضمحلالها من ناحية أخرى .

١ - نشأة الدولة

قبل أن نعرض لرأي ابن خلدون في نشوء الدولة ، لا بد لنا من أن نضع نصب أعيننا الرأي الذي انتدب نفسه لمعارضته ، والذي يسميه رأي الفلاسفة . لقد لاحظ هو نفسه اختلافه في الرأي عن الرأي الذي كان سائدا في مجتمعه ، والذي يرد نشوء الدولة والسلطة الى الشرع المفروض من عند الله . لهذا فاننا سنبدا بمعرض هذا الرأي ، قبل عرض نظرية ابن خلدون .

(١) **الرأي الشائع في الدولة:** ينسب ابن خلدون هذا الرأي الى الفلاسفة ؛ مع أننا نعلم أن هناك آراء كثيرة مختلفة في نشوء الدولة ؛ ولا ندري لماذا فصل ذلك . ولكن لتجاوز هذا ، ونبدأ بمعرض هذا الرأي اعتماداً على عرض ابن خلدون له . انه يبدأ بمعرضه لكي يعقب عليه بالنقد والتفنيد . يقول : « وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان ؛ حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي ؛ وانها خاصة بطبيعة للانسان ؛ فيقولون هذا البرهان الى غايته ؛ وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع . ثم يقولون بعد ذلك ؛ وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله ؛ يأتي به واحد من البشر ؛ وأنه لا بد من أن يكون متميزاً عنهم ؛ بما يودع الله فيه من خواص هدايته ؛ ليقع التسليم له والقبول منه ؛ حتى يتم الحكم فيهم وعليهم ، من غير انكار ولا تزييف (٢) » .

ولا يكاد ابن خلدون يصل الى هذا الحد مما دعاه رأي الفلاسفة ، حتى ينبري لتفنيده قائلاً : « وهذه القضية للحكام غير برهانية كما تراه ؛ اذ ان الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ؛ بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالمصيبة التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته ؛ فاهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ؛ فانهم أكثر أهل العالم ؛ ومع ذلك ، فقد كانت لهم الدولة والآثار فضلاً عن الحياة . وكذلك هي لهم لهذا العهد ، في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة ، فانه يمتنع (٣) » .

وهذا يعني ، أن نشوء السلطة ملازم للحياة الاجتماعية ، مرتبط بها ارتباطاً طبيعياً . ولهذا رفض ابن خلدون رد نشوء السلطة الى الشرع المفروض من عند الله ؛ ولجأ الى تفسير اجتماعي وضمي . فما هذا التفسير ؟

(٢) نظرية ابن خلدون في السلطة : يرى ابن خلدون أن المجتمعات البشرية تنشأ من حاجتين أساسيتين هما الحاجة إلى التعاون على تحصيل الغذاء ، والحاجة إلى الدفاع عن النفس (٤) . أن هاتين الحاجتين هما اللتان تعوجان إلى السلطة التي تتطلب الرئاسة والغلبة في مرحلة البداوة ، والتي تؤدي إلى تأسيس الدولة في مرحلة تجاوز البداوة إلى الحضارة .

أ - الاجتماع والسلطة : وهذا يعني ، أن السلطة ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية ، وأن تملكها وسيلة لاقامة الدولة .

والحقيقة ، أن السلطة تنشأ نشأة طبيعية بمجرد اجتماع البشر ، وقيام العمران . وهذا رأي تفرد به ابن خلدون عن معاصريه الذين يذهبون إلى أن الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله : فالاجتماع لا يكاد يحصل ، والعمران لا يكاد يتم ، حتى تنشأ الحاجة إلى السلطة ؛ فالسلطة ضرورة من ضرورات الحياة المشتركة في المجتمع ؛ كما أن الاجتماع ضرورة من ضرورات وجود الإنسان واستمراره ؛ فالإنسان الذي اتخذ من السلاح وسيلة له ، للدفاع عن نفسه ضد الحيوانات الممجم ، لا يلبث أن يستغمد ضد أخيه الإنسان ؛ إذا ما قام بينه وبينه نزاع . لأتفه الأسباب ؛ ولا يمكن أن يزعه عن ذلك غير السلطان . يقول ابن خلدون في ذلك : « ثم إن هذا الاجتماع ، إذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم ؛ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم (٥) » .

وإذا تساءلنا عن سر ذلك ، أجابنا ابن خلدون ، أن في طباعهم عدوان الحيوان ، ومن ظلم الإنسان لأخيه الإنسان . وإذا كانوا يتفوقون على الحيوان ، بما لديهم من أسلحة يشهرونها في وجهه ؛ فهم فيما بينهم سواء في امتلاك هذه الأسلحة واستخدامها ؛ ويمكن لكل منهم ، أن يضفي بها من يشاء من خصومه . ولا يمكن ترك هذا يحدث ؛ فهو إذا حدث واستشرى ، أصبح كارثة تنزل بالنوع الإنساني ، وتهدد بقاءه ؛ ولا بد لدفعها من قيام سلطة تضع الأمر في نصابه ؛ وتمنع المتدي من عدوانه ؛ وتماقبه عليه إذا قام به . وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بوضوح ، حينما قال : « وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوان الممجم عنهم ، كافية في دفع العدوان منهم لأنها موجودة لجميعهم . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ؛ ولا يكون من غيرهم ؛ لقصور جميع الحيوان عن مداركهم وإلهاماتهم ؛ فيكون ذلك الوازع واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان (٦) » .

وإذن ، فالسلطة نابعة من صميم الحياة الاجتماعية ؛ وهي تتم بما يفرضه الحكم لنفسه من غلبة ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على طاعته ، والسير في الاتجاه الذي يرسمه الهم (٧) .

ب - السلطة والملك : لكن السلطة لا تقتصر على ذاتها ؛ فهي الطريق إلى الملك ؛ أن لم تكن هي والملك توأمين . أنها خصوصية الإنسان التي جعلت الغلبة والسلطان واليد

القاهرة مفضية الى الملك : وهذا الانضمام طبيعي في رأي ابن خلدون . ولهذا فهو يعقب على كلامه السابق قائلاً : « وهو هو معنى الملك : وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للانسان طبيعية : ولا بد منها (٨) » .

ولكن ، اذا كان نشوء السلطة طبيعياً ، فما الذي يجعلها في يد هذه الفئة من الناس دون تلك ، وراثية واحد منهم دونهم جميعاً؟ لكي يفسر لنا ابن خلدون ذلك ، يلجأ الى نظريته في العصبية : يرى أن الرئاسة تكون لأصحاب العصبية الأقوى . بيد أن نظرية العصبية ذات علاقة بنشوء المجتمعات ، ابتداء من المجتمع البدوي حتى المجتمع الحضري . لهذا لا بد لنا من أن نبدأ بالنظر الى هذين النوعين من المجتمعات .

٢ - العمران البشري والعصبية

لكن ، اذا كان الاجتماع الانساني طبيعياً ، كما يقول ابن خلدون ، فكيف يكون الترابط بين أفراد ، والأفراد - كما قال - قد يعدو بعضهم على بعض ؟ لقد قلنا : ان السلطة هي التي تمنهم من ذلك . وهنا يتبادر الى أذهاننا السؤال عن سند هذه السلطة ، ما دام صاحب السلطة فرداً من الأفراد ، أو جماعة صغيرة منهم ! التفسير ذلك يلجأ ابن خلدون الى نظريته في العصبية التي يراها ضرورية لقيام الملك ، لا سيما في بدايته أعني المجتمع البدوي . فما العصبية ؟

أ - مفهوم العصبية : يقول ابن خلدون : « ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه : وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الأقل . ومن صلتها النمرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يتألم ضيم أو تصيبهم هلكة : فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداوة عليه ؛ ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المطالب والمهالك : نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا . فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً ، بحيث حصل به الاتحاد والالتحام ، كانت الوصلة ظاهرة ، فاستدعت ذلك بمجرد ما ووضوحها : وإذا بعد النسب بعض الشيء ، فربما تنوسي بعضها ، ويبقى منها شهرة فتتحمل على النمرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه ، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه (٩) » .

وإذا كان هذا معنى العصبية ، فلننظر الى أثرها في العمران البدوي والحضري .

ب - العمران البدوي والعصبية : يرى ابن خلدون أن للعصبية أهمية عظيمة في حياة سكان البوادي : فهي التي تمكنهم من سكنى البوادي (١٠) : كما تمكن أصحابها الحقيقيين من تسلّم مقاليد الرئاسة التي تنتهي الى تأسيس الدولة وامتلاك الرقاب . يشرح ابن خلدون ذلك قائلاً : « والرئاسة انما تكون في نصاب واحد منهم : ولا تكون في الكل . ولما كانت الرئاسة انما تكون بالقلب ، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر النصاب : ليقع القلب بها : وتتم الرئاسة لأهلها . فإذا وجب ذلك ، تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل القلب عليهم : إذ لو خرجت

منهم ، وصارت في المصائب الأخرى النازلة من عصابتهم في الغلب ، لما تمت لهم الرياسة . فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع ، ولا تنتقل الا الى الفرع الأقوى من فروعه ، لما قلناه من سر الغلب : لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في التكون ، والمزاج في المتكون لا يصلح اذا تكافأت العناصر ؛ فلا بد من غلبة أحدها ؛ والا لم يتم التكوين . فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية (١١) » .

وهذا يعني ، أن ذوي العصبية ، حينما تضعف عصبيتهم ، ينحون عن الرياسة ، ويفقدون ملكهم ، وتؤول الدولة الى غيرهم من ذوي العصبية القوية التي تخرج عليهم ، وتهدم ملكهم ، وتؤسس لها ملكا خاصا بها . يقول ابن خلدون في ذلك : « وأول كل شرف خارجية كما قيل ؛ وهي الخروج على الرياسة والشرف الى الضعة والابتدال وعدم الحسب ؛ ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه ، شأن كل محدث (١٢) » .

ولكن هذا لا يحدث الا في أربعة آباء . فعند الأب الرابع تضعف العصبية ، ويؤدي ضعفها الى زوال الملك والغلبة . يصف ابن خلدون ذلك ، فيقول : « ثم اذا جاء الرابع ، قصر عن طريقتهم جملة ، واضاع انحلال العاطفة بمناء مجدهم واحتقرها ؛ وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمماناة ولا تكلف ، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة ، بمجرد انتسابهم ، وليس بعصاية ولا بغلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ؛ ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ؛ ويتوهم أنه النسب فقط . فربما بنفسه عن أهل عصبيته ، ويرى الفضل له عليهم ، وثوقا بما فيه من استتباعهم ، وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الغلال ، التي منها التواضع لهم ، والأخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ؛ فينقصون عليه ، ويحتقرونه ، ويدخلون منه سواء من أهل ذلك المنبت ، ومن فروعه في ذلك المقب ، للادعان لعصبيتهم كما قلناه ، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله . فتتم فروع هذا ، وتدوي فروع الاول ، ويهدم بناء بيته . هذا في الملوك . وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع ؛ ثم في بيوت أهل الأمصار (١٣) » .

ومن هذا نرى ، أن قيمة العصبية قيمة وظيفية : فهي تقوم بوظيفة الدفاع عن المجتمع البدوي ، وبوظيفة دعم أصحابها في رئاسة القوم ، ثم الحصول على الملك وتأسيس الدولة . وهي من هذه الناحية ذات أثر كبير في بقاء الجماعة واستمرارها من طور البداوة الى طور الحضارة والملك .

ج - العمران البدوي والحضري : ان حياة أهل البداوة تختلف عن حياة أهل المدن ، من حيث دفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ، ضمن المجتمع الواحد ، ومن حيث دفع عدوان الناس الذين خارج المجتمع عن أولئك الذين هم داخله .

أما عدوان الناس بعضهم على بعض ، داخل المدينة ، فيدفعه الحكام وأصحاب السلطان ، في حين أن عدوانهم بعضهم على بعض داخل القبيلة أو العشيرة ، إنما يدفعه مشايخ البدو وكبرائهم . وفي الحين الذي يلجأ الحكام الى القهر والسلطان ، لدفع ظلم فئة من الناس لفئة أخرى ، يلجأ مشايخ البدو وكبرائهم الى ما لهم من تجلة ووقار في

نفوس أفراد قبائلهم أو عشائريهم ، لبلوغ هذه الغاية . يصف ابن خلدون ذلك فيقول : « فاما المدن والامصار ، فمدون بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة ، ان يمتد بعضهم على بعض ، أو يمدو عليه . فانهم مكبوحوون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم ، الا اذا كان من الحاكم بنفسه . واما المدون الذي من خارج المدينة ، فيدفعه سياج الاسوار عند الفلّة أو الفرة ليلا ، أو العجز عن المقاومة نهارا ؛ أو يدفعه ذياء الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة . واما احياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم ، بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة . واما حللهم فانما يذود عنها من خارج حامية الحمي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم . ولا يصدق دفاعهم وزيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ؛ لانهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ؛ اذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبية أهم (١٤) » .

بيد أن العصبية التي تبدو تجلة ووقار داخل المجتمع البدوي ، تسفر عن وجهها أتم الاسفار ، اذا كان المدون آتيا من خارج المجتمع ؛ وبهذا يختلف المجتمع البدوي عن المجتمع الحضري أتم الاختلاف .

وخلافا لذلك ، فان من لا عصبية لهم لا يمكنهم سكنى البادية ؛ لان الملمات حينما تلم بهم ، لا يجدون من يساعدهم على دفعها عنهم ؛ وليس بإمكانهم أن يعتمدوا على أي شخص فيها . يصفهم ابن خلدون فيقول : « واما المتفردون في أنسابهم ، فقل أن تصيب أحدا منهم نعمة على صاحبه . فاذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب ، تسلل كل واحد منهم بيني النجاسة لنفسه ؛ خيفة واستيحاشا من التغافل ، فلا يقدر من أجل ذلك على سكنى القفر ؛ لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتههم من الأمم سواهم (١٥) » .

٣ - العصبية والدولة والعمران

(١) العمران والرئاسة : وهكذا نجد أن السلطة والدولة يسبقان قيام الحضارة واختطاط المدن لدى ابن خلدون . وبهذا الصدد يقول : « ان الدول أقدم من المدن والامصار ؛ وأنها انما توجد ثانية عن الملك ؛ وبيانه أن البناء واختطاط المنازل انما هو من منازع الحضارة التي يدعو اليها الترف والدعة . وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها . وأيضا فالمدن والامصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير ؛ وهي موضوعة للعموم لا للخصوص ؛ فتحْتَاج الى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون ؛ وليست من الأمور الضرورية للناس التي تسم بها البلوى ، حتى يكون نزوعهم اليها اضطرارا ؛ بل لا بد من إكراههم على ذلك ، وسوقهم اليه مضطهدين بمصا الملك ، أو مرغبين في الثواب والأجر ، الذي لا يفي بكثرة الا الملك والدولة ؛ فلا بد في تمصير الأمصار ، واختطاط المدن ، من الدولة والملك (١٦) » .

وهذا يعني ، ان الرئاسة ليست مرتبطة بضرورة بالدولة التي هي نتاج حضاري ؛ بل قد سبقتها ، كما هي الحال بالنسبة الى حياة البداوة في سبقها لحياة الحضارة ؛ اذ ان العصبية هي لحة الرئاسة وسداها . يقول ابن خلدون شارحاً ذلك : « ان كل حي أو بطن من القبائل ، وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ، ففيهم أيضاً عصبية أخرى لانساب خاصة هي أشد التماساً من النسب العام لهم ، مثل عشير واحد ، أو أهل بيت واحد ، أو اخوة بني أب واحد ؛ لا مثل بني العم الاقربين أو الأبعدين . فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ، ويشاركون من سواهم من العصابات في النسب العام . والنمرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام ؛ الا أنها في النسب الخاص أشد ، لقرب اللحمة . والرياسة فيهم انما تكون في نصاب واحد منهم ، ولا تكون في الكل (١٧) » .

والرئاسة في رأي ابن خلدون تقوم بوظيفة هامة في المجتمع ؛ اذ ان مهمتها الاساسية هي ايجاد التكافؤ بين العناصر المختلفة ، بتفليها عليها جميعاً ؛ انها بمثابة المزاج في المتكون الذي لا يبد من طفيان أحد عناصره على العناصر الأخرى . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون ؛ والمزاج في المتكون لا يصلح اذا تكافأت العناصر ؛ فلا بد من غلبة أحدها والا لم يتم التكوين . فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ؛ ومنه يقين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها (١٨) » .

اما أولئك الذين لا أنساب لهم ، ولا عصبية تتأتى عن هذه الأنساب ، فلا يمكن لهم ان يصبحوا من ذوي الرئاسة ؛ لان هذه انما تكون لذوي الغلب كما قلنا . ومع ذلك ، فان الزمان قد يعفي على أصل أنساب اللصق واللقاء ، ويسلم اليهم رئاسة القبيلة أو البطن أو الحي . لكن ذلك لا يكون الا اذا اندمجوا في إحدى العصبية ، وأصبحوا من ذويها وأهلها . يقول ابن خلدون شارحاً رأيه في ذلك : « والساقط في نسبهم بالجملة ، لا تكون له عصبية فيهم بالنسب ؛ انما هو ملصق لزيق ؛ وغاية التعصب له بالولاء والحلف . وذلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة . واذا فرضنا أنه قد التعم بهم واختلط ، وتنوسي هذه الأول من الالتصاق ، ولبس جلدتهم ، ودعي بنسبهم ؛ فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام ، أو لاحد من سلفه ؟ (١٩) » .

وهذا يرينا الى أي حد تعمل العصبية في تعزيد الرئاسة والحفاظ على استمرارها .

(٢) الرئاسة والملك : يفرق ابن خلدون بين الرئاسة والملك ؛ وتفريقه بينهما قائم على التفريق بين نوعين من الغلب ، أحدهما خاص بالرئاسة ، والثاني خاص بالملك . وهو يرى أن التغلب في الرئاسة سؤدد يؤدي بصاحبه الى أن يكون متبوعاً ، دون أن يكون له قهر في أحكامه يلزم الناس به الزاماً ؛ في حين أن التغلب في الملك هو الحكم بالقهر والزام الناس بهذا الحكم . ومن هنا كان الحكم بالقهر هو الذي يزيد به الملك على الرئاسة (٢٠) .

واذا كانت الرئاسة نتيجة العصبية ، كان الملك نتيجة لها أيضاً ؛ ولكن بدرجة أعلى من درجة الرئاسة . بيد أن الانتقال من الدرجة الأولى الى الدرجة الثانية أمر تقتضيه

طبيعة النفس الانسانية : اذ النفس مولمة بفرض سلطانها على الآخرين من ناحية ، وهي كلما بلغت في أحد الأمور رتبة ، صبت الى الرتبة التي تليها فيه ، من ناحية أخرى . لكنها تظل عاجزة عن بلوغ ذلك بذاتها ، ولا يتم اقتدارها عليه الا بالمصيبة التي تبلغ غايتها بالتغلب الملكي (٢١) .

ومنى لجأ صاحب المصيبة الى استتباع المصيبات الأخرى بالقوة والقهو ، جعلها تلتمع في مصيبته ، وتصور واياها مصيبه واحدة خيرة . وفي هذه الحال ، يدفع عن هذه المصيبات الالتراق المفضي الى التنازع والتخاصم .

بيد ان منطق المصيبة لا يقف عند هذا الحد : بل يتابع نتائجه الى أقصى حدودها : فلا يحد صاحب المصيبة بتغلب بمصيبته على قومه ، حتى يلقي بانظاره الى اهل المصيبات الأخرى البعيدة عن مصيبته . فإذا كانت المصيبتان متجاهتين ، لم تستطع أحدهما التغلب على الأخرى : وظلت كل منهما باسطة يدها على قوما ، فانه الى حين إمكانتها . أما اذا كانت أحدهما أقوى من الأخرى ، فانها تغلبها وتستتبها وتستعمر بها : لتكون المصيبتان معا مصيبة واحدة اوسع نفوذاً ، واشد بأساً . ثم لا تلبث بعد ذلك ، ان تتصنع الى المصيبات الأخرى . وهكذا تظل دائماً ، حتى تخافى بقوتها قوة الدولة .

وعندما تصل المصيبة الى هذا الحد من القوة ، تكون بازام احتمالين : فهي إما ان تدرك الدولة في هرمها ، وإما ان تدركها وهي ما زالت في قوتها : وهي بحاجة الى الاستظهار بأهل المصيبات . في الحالة الأولى تستولي المصيبة النامية على الدولة ، وينتزع صاحبها الأمر من أيدي أصحابه : ويصبح الملك كله لهذه المصيبة وصاحبها . أما في الحالة الثانية ، فان الدولة ذاتها لا تلبث أن تنتظم هذه المصيبة في أولياتها ، تستظهر بها على أعدائها ، تستخدمها في تحقيق مقاصدها (٢٢) .

ولكن ، هل يمكن لهذه المصيبة المستتعبة على هذا النحو ، أن تنتظر مدة من الزمن - وهي في قلب الدولة - لكي تستولي على الملك فيما بعد ؟ يرى ابن خلدون أن هم أهل المصيبة - اليأسهم من انتزاع الحكم - تنصرف الى تحصيل الكسب والانغماس في النعيم ، والجنوح الى الدعة والسكون : وفي ذلك كسر لعدة عصبيتهم . والحقيقة ، أن خصب العيش ، والتأني في المظاهر جميعاً ، والاستكثار من الكماليات ، لا تلبث أن تذهب بخشونة بداوتهم ، وتضعف من بسالتهم ، وتودي بأواصر عصبيتهم . ويأتي بنوهم على أعقابهم ، ويذهبون الى ما ذهب اليه أبائهم شوطاً بعيداً : فتتقرض بذلك عصبيتهم تماماً ، بعد أن تناولها الضعف الذي أبائهم . وحينذاك يصبح هذا حادثاً دون بلوغ الملك ، الذي هو غاية المصيبة (٢٣) .

(٣) المصيبة والدولة : مما تقدم يمكننا أن نرى ، أن المصيبة في أصل الدولة . ولكن هذا لا يعني أن يكون من المحتوم على المصيبة أن تستمر باستمرار الدولة : اذ ان النفوس يصعب عليها الانقياد للدولة العامة في أول قيامها : ولا يكون هذا الانقياد الا بقوة عظيمة

من الغلب والقهر . ولكن ، لا تكاد تنقضي حقبة معينة من الزمن ، حتى تستقر أمور الدولة ، وتستقر الرئاسة معها في أهل النصاب المخصوص بالملك ، وتصبح حقاً لهم ولأولادهم وأحفادهم من بعدهم ؛ فيتوارثونها ويتوارثون الملك بتوارثها ، واحداً بعد واحد . وعندئذ ينسى الناس شأن الأولوية ، وتستحكم الرئاسة لأهل ذلك النصاب ، ويرسخ في العقائد دين الانقياد لهم ، والتسليم بغلبتهم وحكمهم ؛ ويقاثل الناس معهم على أمرهم ، قتالهم على العقائد الإيمانية ؛ فلا يحتاجون من بعد إلى كبير عصابة في أمرهم (٢٤) .

في هذا الدور تخمد ثورة العصبية ، وتنكسر حدتها ، ويلجأ أصحاب الملك إلى الموالية والمصلطعين يستظهرون بهم حيناً ، وإلى المصائب الخارجين على نسبها ، الداخلين في ولايتها حيناً آخر . وبذلك تستقر الدولة ، ويستتب الأمر لأصحاب الملك ؛ فيصبحون هم المرموقين من سائر الناس ؛ ويتخذون قدوة في كل شيء (٢٥) .

بيد أن استقرار الأمور في أيدي فئة من الناس ، يجعلهم في مكان المتفوقين الغالبين ؛ ويصبح مكانهم هذا معترفاً به في الغالبية العظمى من الفئات الأخرى . وهذا يعني ، أن التغلب كف عن أن يكون تغلباً من الخارج ، وأصبح تغلباً يفزو النفوس من الداخل ؛ ويزين للمغلوبين كل ما لدى الغالب من عوائد ومذاهب . وهذا يؤدي إلى تشبه المغلوب دائماً بالغالب ؛ فيقلده في ملبسه ومركبه وسلاحه ؛ ولا يقتصر تقليده هذا على اتخاذ ما يتخذه الغالب منها ؛ بل يتعدى ذلك إلى أنواعها وأشكالها وسائر صفاتها (٢٦) . ويعمل ابن خلدون ذلك قائلاً : « والسبب في ذلك ، أن النفس تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه . أما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تنظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي ، إنما هو لكمال الغالب . فإذا غالطت بذلك ، واتصل لها ، حصل اعتقاداً ؛ فانتحلت جميع مذاهب الغالب ، وتشبهت به ؛ وذلك هو الاقتداء (٢٧) » .

٤ - نطاق الدولة وعمرها

ولكن للدولة امتداداً معيناً في المكان والزمان ؛ لأن لها حدوداً تتسع أو تضيق بحسب قوتها ؛ وأجيالاً معينة تمر بها وتحفظ لنفسها بها ، بالاستمرار . وسنحاول في الصفحات التالية أن نبينها .

(١) نطاق الدولة : إن لكل دولة نطاقاً معيناً يبلغ أقصى اتساعه ؛ لكي يأخذ بالتضيق شيئاً فشيئاً ، حتى يصل إلى غاية اضمحلاله .

أ - اتساع الدولة : يرى ابن خلدون أن الدولة تستمر أخذة في الاتساع ، إلى أن تبلغ غاية محدودة تقف عندها ، ولا تستطيع تجاوزها . وهو يملل ذلك ؛ بأن عصابة الدولة تكون محدودة ، وقوتها من ثمة محدودة ؛ فيقول : « والسبب في ذلك ، أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها ، المهدين لها ، لا بد من توزيعهم خصيصاً على الممالك والشعور التي تصير إليهم ، ويستولون عليها ، لحمايتها من العدو ، وإمضاء أحكام الدولة فيها ، من

جباية وردع وغير ذلك ، فاذا توزعت المصائب كلها على الثغور والممالك ، فلا يسد من نفاذ عددها ؛ وقد بلغت الممالك حينئذ الى حد يكون ثغراً للدولة ، وتغماً لوطنها ، ونطاقاً لمركز ملكها . فان تكلفت الدولة بعد ذلك ، زيادة على ما بيدها ، بقي دون حامية ، وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو المجاور (٢٨) » .

اما اذا كانت عصاية الدولة ما تزال موفورة ، فيمكن استخدامها في فتوح جديدة ، واستعمالها على ثغور ونواح جديدة ، نتيجة هذه الفتوح . وهذا يعني ، انه ما دام لدى الدولة قوة على تجاوز حدودها ، وعلى حماية مكتسباتها ، فانها تظل تفسح من نطاقها ، الى ان تصل الى غايتها . حتى اذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية ، عجزت وأقصرت عما وراءه ، شأن الأشعة والانوار اذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفضحة على سطح الماء ، من النقر عليه (٢٩) » .

ومن هنا كان اختلاف اتساع نطاق الدول عائداً الى اختلاف عدد عصاباتهم ؛ فالدولة التي تكون عصاباتهم أكثر ، يكون اتساع نطاقها أبعد ؛ وعلى نسبة العدد تكون نسبة الاتساع ، يقول ابن خلدون : « وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها ؛ وينقسمون عليها ؛ فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصاباتهم أكثر ، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً ؛ وكان ملكها أوسع لذلك (٣٠) » ومن هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك ، يكون اتساع الدولة وقوتها (٣١) » .

بيد أن اتساع الدولة لا يتوقف على هذا العامل فقط ؛ بل يعتمد على عامل آخر هو امتداد له . وهذا يعني ، أن أهل العصبية اذا استولوا على الملك ، أتيت لهم سعة في العيش لم يكونوا يعرفونها ؛ فأدى ذلك الى كثرة تناسلهم ، وازدياد عصاباتهم التي يمكن استخدامها في حماية الثغور والنواحي (٣٢) . وعلى هذا النحو ، تزداد الدولة نمواً على نمو ، واتساعاً على اتساع ، حتى تستنفد طاقاتها جميعاً ، وتقف عند حدود لا تتمدها .

ب - تضاييق الدولة واضمحلالها : بيد أن اتساع الدولة يظل في الأعم الأغلب تابعاً لدور البداوة ؛ في حين أن بدء توقف هذا الاتساع ، ثم تضايقه فيما بعد ، يرجع الى دور الحضارة ، حينما يبالغ الناس في انغماسهم في الترف والنعيم . وابن خلدون يشرح ذلك قائلاً : « وهذا كله حينما تكون الدولة في شعار البداوة وخشونة لباس . فاذا استفحل المز والغل ، وتوافرت النعم والأرزاق بدور الجبايات ، وزخر بحر الترف والحضارة ، ونشأت الأجيال على اعتياد ذلك لطفت أخلاق الحامية ، ورقت حواشيمهم ، وعاد من ذلك الى نفوسهم هينات الجبن والكسل ، بما يمانونه من خنث الحضارة المؤدي الى الانسلاخ من شعار لباس والرجولية ، بمفارقة البداوة وخشونتها ، وبأخذهم المز بالتناول الى الرياسة والتنازع عليها (٣٣) » .

وهذا الانتقال طبعي بالنسبة الى الدول ؛ وطور الحضارة تابع بالضرورة لدور البداوة ، جراء تبعية الرفه للملك . ويصف ابن خلدون الآلية التي يتبناها هذا الانتقال ، فيقول : « ان هذه الاطوار طبيعية للدول . فان القلب الذي يكون به الملك ، انما هو

بالمصيبة وما يتبعها من شدة اليباس وتعمد الافتراس ، ولا يكون ذلك غالباً الا مع البداوة ؛ فطور الدولة من أولها بداوة • ثم اذا حصل الملك ، تبعه الترف واتساع الأحوال ، والحضارة انما هي تفنن في الترف واحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه ؛ من المطابخ والملابس والمباني والفرش والابنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ؛ فلكل واحد فيها صنائع في استجاداته والتأنق فيه ، تختص به ، ويتلو بعضها بعضاً ؛ وتتكرر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعيم بأحوال الترف ؛ وما تتلون به من العوائد ؛ فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة ، لضرورة تبعية الرفه للملك (٣٤) •

اما سبب هذا التحول ، فيرجع الى محاولة اهل الدولة الجديدة تقليد اهل الدولة السابقة في الترف والبذخ (٣٥) • بيد أن ذلك لا يلبث أن يبذر بينهم بذور الشقاق ، ويؤدي الى تقاتلهم ، وذهاب اكابرهم ورؤسائهم ، مما من شأنه أن يضعف العامية • يقول ابن خلدون في ذلك : « فيفضي الى قتل بعضهم بعضهم ، ويكبحهم السلطان عن ذلك ، بما يؤدي الى قتل اكابرهم واهلاك رؤسائهم ؛ فتفقد الامراء والكبراء ، ويكثر التسابع والمرؤوس ، فيفل ذلك من حد الدولة ، ويكسر شوكتها ؛ ويقع الخلل الاول في الدولة ، وهو الذي من جهة الجند والعامية (٣٦) » •

لكن الشر لا يأتي من هذه الجهة وحدها ؛ بل تشارك فيه زيادة النفقات على الموارد ؛ فتقع الدولة في المعجز ، يشرح ابن خلدون ذلك قائلاً : « ويساق ذلك السرف في النفقات ، بما يعثرهم من أهبة المز ، وتجاوز الحد بالبذخ ، بالمناهاة في المطاعم والملابس ، وتشبيد المقصور ، واستجادة السلاح ، وارتباط الخيول ؛ فيقتصر دخل الدولة حينئذ عن خرجها ، ويترك الخلل الثاني في الدولة ، وهو الذي من جهة المال والجباية (٣٧) » •

وفي هذه الحال ، لا بد لهم من أن يستنفدوا قواهم في ذلك ؛ فيقطع فيهم اعداؤهم ، ويتطلعون الى انتزاع ملكهم ، والاستيلاء على دولتهم • يقول ابن خلدون : « وربما تنافس رؤساؤهم فتنزعوا ، وعجزوا عن مغالبة المجاورين والمنازعين ومدافعتهم • وربما اهتز اهل الثغور والاطراف بما يحسونه من ضعف صاحب الدولة وراهم ؛ فيصبرون الى الاستقلال والاستيلاء بما في أيديهم من الممالات ؛ ويمجز صاحب الدولة عن حملهم على الجادة ؛ فيضيّق نطاق الدولة عما كانت انتهت اليه من أولها ، وترجع العناية في تدبيرها بنطاق دونه (٣٨) » •

وهذا يعني ، ان الدولة تبدأ بفقدان بعض اجزائها • ولكن هذا الفقدان لا يكون جزافاً ؛ بل يتبع سيراً معيناً ؛ اذ ان التناقص يبدأ من جهة الاطراف ؛ فيظل المركز محفوظاً (٣٩) • ولا تكاد الدولة تفقد بعض ثغورها ونواحيها ، حتى تنقلص رقعتها ، وتصبح لها ثغور ونواح جديدة في نطاق أضيق من النطاق الاول • وعندئذ تتعرض هذه الثغور والنواح الجديدة لما تعرضت له الثغور والنواح القديمة من قبل ؛ وتقل أموال الجباية مرة أخرى (٤٠) • وتظل تتناقص على هذا النحو ، الى أن تغلب على مركزها • وعندئذ تكون نهايتها ؛ لان المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح • فاذا غلب القلب وسلك ، انهزم جميع الاطراف (٤١) •



(١) **عمر الدولة وأجيالها** : رأينا كيف تتسع الدولة ثم تضيق في الحان : ونريد ان ننظر الان الى العمر الذي تقتضيه ، والاجيال التي تتعاقب عليها في ازمان . فلما ان بدولة اتساعا محدودا يبلغه نطاقها ، كذلك لها عمر معين يمتد اليه اجلها .

١ - **عمر الدولة** : يرى ابن خلدون ان عمر الدولة مرتبط ايضا بعدد العامة التي تناصر الدولة بالمعصية : لأن المعصية القوية تبقي مدة اطول على الدهر . يقول شارحا ذلك : « على ان هذه النسبة في اعداد المتغلبين ، وكون الملك يحسن اتساع الدولة وقوتها . واما طول امدتها ايضا ، فعلى تلك النسبة : لان عمر الحادث من قوة مزاجه : ومزاج الدولة انما هو بالمعصية ، فاذا كانت المعصية قوية ، كان المزاج تايها لها ، وكان امد العمر طويلا . والمعصية انما هي بكثرة المصدود وفوره (١٢) » .

ولكن ، كيف يحدث ذلك ؟ ان ابن خلدون يلجأ هنا ايضا الى نظريته في اطراف الدولة : فيمثل بها طول امدتها : فالدولة مترامية الاطراف تحتاج الى امداد نقص كثيرة ، قبل ان تمقد سائر ممالكها وتضمحل : في حين ان الدولة ضيقة الاتساع تحتاج الى امداد نقص اقل ، فتضمحل في زمن اقصر : فعلى نسبة الاتساع يكون امد البقاء بالنسبة الى الدول . وهو يمثل ذلك قائلا : « والسبب الصحيح في ذلك ، ان النقص انما يبدو في الدولة من الاطراف . فاذا كانت ممالكها كثيرة ، كانت اطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة : وكل نقص يقع فلا بد له من زمن : فتكثر ازمان النقص لكثرة الممالك ، واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان : فيكون امدها طويلا (١٣) » .

كذلك فان الانغماس في الترف والنميمة ، سبب من اسباب تقصير عمر الدولة : اذ ان الناس يزدادون حرصا على الحياة ، ويحسبون كل عطاء من السلطان نتيجة لمعونتهم له . ويبدو هذا واضحا في الجيل الثاني اكثر منه في الجيل الأول ، وفي الجيل الثالث اكثر منه في الجيل الثاني : وهكذا ... (١٤) .

وليس الانغماس في الترف والنميمة سببا في تقصير عمر الدولة من هذا الوجه فحسب : بل انه سبب في تقصير عمرها من وجه آخر : وهو ما يثيره في النفوس من طمع بعضها ، يقول ابن خلدون في وصف ذلك : « الوجه الثاني ان طبيعة الملك تقتضي الترف ... فتكثر عوائدهم ، وتزيد نفقاتهم على اعطياتهم ، ولا يفي دخلهم بخرجهم : فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاؤه بترفيه . ثم يزداد ذلك في اجيالهم المتأخرة ، الى ان يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده : وتسهم الحاجة ، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحرب : فلا يجدون وليجة عنها : فيوقعون بهم العقوبات : وينتزعون ما في ايدي الكثير منهم ، يستأثرون به عليهم ، أو يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم : فيضعفونهم لذلك عن اقامة احوالهم ، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم . وايضا ، اذا كثر الترف في الدولة ، وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم ، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في اعطياتهم ، حتى يسد خللهم ، ويزيح عنهم . والجباية مقدار معلوم ، لا تزيد ولا تنقص : ان زادت بما يستحدث من المكوس ، فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا (١٥) » .

وعندئذ تضمن الحماية ، وتستقط قوة الدولة ، وتشرف على الهرم ، ويتجاسر عليها جيرانها من الدول ، أو من تحت يدها من العصابات والقبائل ؛ فيحل بها الفناء ، وتكون نهايتها (٤٦) .

وإذا بلغت الدولة هذا المبلغ ، فليس لها من علاج لاطالة أمد حياتها ، إلا أن تستعين بأنصار من الأمم الأخرى ، التي لا تزال معتادة شطف العيش وخشونة الحياة ؛ فيكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها (٤٧) ، ولكن هؤلاء قد يكونون سببا في زوال الدولة ، واغتصاب الملك ، يقول ابن خلدون : « إذا استقر الملك في نصاب معين ، ومنبت واحد من القبيل القاشين بالدولة ، وانفردوا به ، ودفعوا سائر القبيل عنه ، وتداوله بنوهم واحدا بعد واحد ، بحسب الترشيح ، فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم ، وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير مضمف من أصل المنبت ، يترشح للولاية بعد أبيه ، أو بترشيح ذويه وطوله ؛ ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك ؛ فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه وقبيله ؛ ويورث عنه بحفظ أمره عليه ، حتى يؤنس منه الاستبداد ؛ ويجعل ذلك ذريعة للملك ؛ فيعجب العسبي عن الناس ، ويموده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله ، ويسيمه في مراعيها متى أمكنه ، وينسيه النظر في الأمور السلطانية ، حتى يستبد عليه . وهو بما عوده يمتدح أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير ، وإعطاء الصفقة ، وخطاب التهويل ، والقعود مع النساء خلف الحجاب ، وإن الحل والربط ، والأسر والنهي ، ومباشرة الأحوال الملوكية ، وتفقدتها من النظر في الجيش والمال والثغور ، إنما هو للوزير . ويسلم له في ذلك ، إلى أن تستعكم له صفة الرياسة والاستبداد ؛ ويتحول الملك إليه ، ويؤثر به عشيرته ، وأبناءه من بعده (٤٨) » .

ب - أجيال الدولة : وإذا كان هذا عمر الدولة ، وهو محدود بنهاية لا بد منها ، فإنه موزع أيضا على أربعة أجيال ، يمثل الرابع بينها فترة انقراضها . أما الأجيال الثلاثة الأولى فهي مدى عمرها الحقيقي ، الذي يكون لها فيه الغلب والقهر .

ولكن ، ماذا يعني ابن خلدون بالجيل ؟ وكـم يمتد إذا شئنا أن نقيسه بالسنين ؟ بل بمعنى آخر ، كم يمتد عمر الدولة نفسها على حساب الزمن ؟ يجيب ابن خلدون عن ذلك قائلا : « إلا أن الدولة - في الغالب - لا تمدد أعمار ثلاثة أجيال ؛ والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ؛ فيكون هو أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته (٤٩) » .

وهذا يعني ، أن ابن خلدون يجعل عمر الجيل أربعين سنة ؛ وهو إذ يقدره هذا التقدير ، يجعل عمر الدولة مئة وعشرين سنة ؛ وهو دور العزة والمنعة الذي تفتقل منه إلى الجيل الرابع الذي هو دور الهرم والاضمحلال .

وقد قسم ابن خلدون عمر الدولة إلى ثلاثة أجيال ، لا مجرد توارث الملك في الآباء إلى الأبناء إلى الأحفاد ؛ بل لأن كل جيل يختلف في أخلاقه وطرائق عيشه عن الجيل السابق عليه . وهذا الاختلاف يمثل تطور الدولة من القوة إلى الضعف ، ومن قسوة البدواة إلى لين الحضارة . لهذا كانت لكل جيل سمات معينة تميزه عن الجيل السابق عليه من ناحية ، ومن الجيل اللاحق به ، من ناحية أخرى .



أما الجيل الأول فهو جيل البداوة والخشونة ؛ يصفه ابن خلدون فيقول : « لان الجيل الأول لم يزلوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها ، من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشترار في المجد ؛ فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ؛ فعدمهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون (٥٠) » .

وأما الجيل الثاني فهو جيل الانتقال من البداوة الى الحضارة ؛ ومن شظف العيش الى رخائه ونعيمه . ويصفه ابن خلدون فيقول : « والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والرفه من البداوة الى الحضارة ؛ ومن الشظف الى الترف والخصب ؛ ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به ، وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكاته ؛ فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء ؛ وتؤنس منهم المهانة والخضوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك ، بما أدركوا الجيل الأول ، وبأشروا أحوالهم ، وشاهدوا من اعتزازهم وسميهم الى المجددة وسمامتهم في المدافعة والحماية ؛ فلا يسمهم ترك ذلك بالكلية ؛ وإن ذهب منه ما ذهب ؛ ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم (٥١) » .

وإذا كان الجيل الثاني يمثل دور الانتقال من البداوة الى الحضارة ، فإن الجيل الثالث هو جيل الحضارة والترف المباليغ فيه . يصفه ابن خلدون قائلا : « وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية ، بما ليهم من ملكة القهر ؛ ويبلغ فيهم الترف غايته ، بما تفنقوه من التميم وغضارة العيش ؛ فيصرون عيالا على الدولة ، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم ؛ وتسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة ، يمهون بها ؛ وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها . فإذا جاء المطالب لهم ، لم يقاوموا مدافعتهم (٥٢) » .

وعندئذ تنتقل الدولة الى الجيل الرابع ؛ وهو جيل الضعف والاضمحلال . بيد أن هذا لا يحدث في الظاهر في الحالات كلها ؛ إذ ان الدولة قد تصل الى هذا الحد من الضعف والانهييار ، ولا يكون هناك من مطالب ولا طامع ؛ فتبقى قائمة في الظاهر ، مع أنها منهورة في الباطن . وهذا يعني ، أن عمر الدولة مئة وعشرين سنة ؛ فإذا لم يأت مطالب بها ، امتد الى أكثر من ذلك ، حتى يأتي المطالب . ويهذا الصدد يقول ابن خلدون : « وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة على ما مر . ولا تمدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده ، الا ان عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب ؛ فيكون الهرم حاصلا مستوليا ، والمطالب لم يحضرها ؛ ولو قد جاء المطالب لما وجد مدافعا (٥٣) » .

(٣) الجباية وتجارة السلطان : رأينا أن أجيال الدولة تنتقل من شظف العيش الى الترف والرفه ، ثم الى الببالفة في الترف والرفه ؛ وأن هذا يستدعي من السلطان زيادة وزائع الجباية . ولكن السلطان رهبالا يكتفي بذلك ، بل يعمد الى منافسة رعاياه في التجارة . وهذا في رأي ابن خلدون من بوادر انتهم الملك وسقوط الدولة .

والحقيقة ، ان السلطان ربما لا يقنع بما تدره عليه الجباية من أموال : فيسمى الى التجارة يتغذى - في زعمه - وسيلة لزيادة دخله . ولكن امتهان السلطان التجارة ، لا يلبث أن يؤدي الى الاضرار بالرعايا من جهة ، والى افساد الجباية من جهة أخرى : بل ان الضرر الذي يلحق بالرعايا جرام ذلك ، يكون السبب المؤدي الى افساد الجباية في النهاية ، افساداً يؤدي بدوره الى افساد العمران والدولة . يقول ابن خلدون شارحاً ذلك : « وأعظم من ذلك في الظلم وفساد العمران والدولة ، التسلط على أموال الناس ، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والاكراه في الشراء والبيع (٥٤) » . ويتابع كلامه قائلاً : « ويؤول ذلك الى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة : ويتطرق الخلل على التدريج ، ولا يشعر به (٥٥) » .

ويرى ابن خلدون أن الظلم الواقع على أموال الناس يحدث في الأمصار جميعاً . ولكنه يظهر سريعاً في الأمصار الصغيرة قليلة السكان ، بما يخلفه وراءه من آثار الخراب : ويخفى في الأمصار العظيمة كثيرة السكان ، ولا يظهر الا بعد حين . وبهذا الصدد يقول : « ولا تنظر في ذلك الى أن الاعتماد قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها ، ولم يقع فيها خراب (٥٦) » .

ويحلل خفاء آثار الخراب الناتجة عن الظلم في الأمصار العظيمة على النحو التالي : فيقول : « ان ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتماد وأحوال أهل المصر . فلما كان المصر كبيراً ، وعمرانه كثيراً ، وأحواله متسعة بما لا ينحصر ، كان وقوع النقص فيه بالاعتماد والظلم يسيراً : لأن النقص انما يقع بالتدريج . فاذا خفي بكثرة الأحوال والأعمال في المصر ، لم يظهر أثره الا بعد حين (٥٧) » .

بيد أن آثار الخراب الناتجة عن تجارة السلطان ، في العمران ، قد تظل خافية ، لحلول دولة جديدة مكان الدولة الظالمة . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « وقد تذهب الدولة المتمدنة من أصلها ، قبل خراب المصر ، وتجيء الدولة الأخرى ، فترفضه بجديتها ، وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه : فلا يكاد يشعر به : الا أن ذلك في القليل النادر (٥٨) » .

وعلى هذا النحو ، يؤدي الظلم الى انهيار الدول وخراب العمران : ويكون هذا الخراب ظاهراً حيناً ، وخفياً حيناً آخر .

خاتمة : قيمة السياسة عند ابن خلدون

وبعد ، لا بد لنا من أن نتساءل في نهاية هذا البحث ، عن طبيعة العمل الذي قام ابن خلدون به ، وعن قيمته . أهو السياسة أم علم الاجتماع السياسي ؟ وإذا كان هذا أو ذاك ، فأي حد بلغ ابن خلدون منه ؟

اننا نعتقد أن المباحث السياسية التي تطرق اليها أقرب إلى علم الاجتماع السياسي، منها إلى السياسة ؛ وإن كنا لا ننكر أن هناك إشارات كثيرة مبشرة هنا وهناك في هذه المباحث ، تدخل في علم السياسة حيناً ، وفي فن السياسة حيناً آخر . بيد أن مما لا شك فيه ، أن هذا وذاك إنما حصل عرضاً ، ولم يكونا مقصودين مباشرة منه . بل إن الحقيقة أهم من ذلك ؛ إذ إن ابن خلدون كان ينظر إلى الظواهر المختلفة التي درسها ، من خلال علم العمران (الاجتماع) ؛ فالتاريخ أراد أن يقيمه على أساس الاجتماع ؛ وكذلك الاقتصاد ؛ وكذلك التربية والتعليم . ولكن هذا لم يأت في غاية الاحكام؛ لأن ابن خلدون كان بصدد وضع أسس علم جديد يبدو في أول مرة . ولهذا لم يكن من الممكن له أن يحكم مسأله تمام الاحكام ؛ فيظل ضمن حدود العلم .

(١) **شهادات الدارسين :** وهذا يجعلنا نرى أن ما قدمه في المباحث السياسية هو أقرب إلى علم الاجتماع السياسي منه إلى السياسة الخالصة . وإنا إذ نقول ذلك نشاطر عالم الاجتماع الفرنسي غاستون بوتول رأيهِ ؛ إذ يقول : « كان يتوجب علينا أن ننظر بعد القديس أوغسطين قرابة ألف عام ، لكي تظهر مؤلفات رئيسية في علم الاجتماع السياسي ، بعد فترات الاضطراب الناشئة عن غزوات البرابرة والعصر الوسيط الأعلى . لقد كتب المؤرخ التونسي ابن خلدون « مقدمته » في الفترة التي كانت فيها الحضارة العربية الزاهرة تنهار تحت ضربات التتر والتركمان والبربر والفرق المتعصبة ؛ ومؤلفه ذو نزعة تشاؤمية عميقة يتأمل انحطاط المتحضرين ، وانتصار البرابرة ، دون أن يحتفظ من الحكم إلا بالوظيفة الطفيلية المميزة لنزعة الاستبداد الشرقية التقليدية (٥٩) » .

وإذا كان علم الاجتماع السياسي هو الموضوع الغالب على المباحث السياسية في « المقدمة » ، كان لا بد لنا من أن نتساءل عن المدى الذي بلغه ابن خلدون في هذا العلم . هنا لا بد لنا من أن نلاحظ ، أن ابن خلدون لم يبلغ بهذا العلم شأوه الأخير الذي نعرفه عليه اليوم ؛ لأنه اقتصر - وما كانت له حيلة في ذلك - على التاريخ القديم وتاريخ المسلمين لمهده . وهذا رأي غاستون بوتول الذي يقول : « ولذا فإن السنن التي عبر عنها ، مستنبطة سبدياً من تاريخ افريقية الشمالية ، هذا القسم الذي بدا له وحده حياً في الحقيقة ، وهو القسم الذي جاب مسرحة وعرف مثليه ؛ ثم من تاريخ بلاد اسلامية أخرى ، منذ الاسلام فقط على العموم . ومن شأن هذا الاعتبار تضيق عموسية تركيب المشروع من قبل هذا الفيلسوف ؛ ولكن مع تعيينه مداه في الوقت ذاته . ولذا فإن نتائج المقدمة العامة تكون استقرارات ناشئة عن تأمل الأحوال التاريخية الخاصة بالدول العربية التي أسفر عنها الفتح الاسلامي ؛ ولا سيما دول افريقيا الشمالية (٦٠) » .

وهذا يعني ، أن ابن خلدون رأى موضوع هذا العلم بوضوح ؛ لكن من خلال تجربة زمانه ، ومن دون أن تبلغ الشمول العلمي اللازم . وهذه نقطة ليست لصالحه ، إلا إذا اقتصر علم الاجتماع على الناحية الوصفية ؛ وهو في حقيقة أمره ليس كذلك . كان لا بد لابن خلدون من أن يتجاوز المعطيات العاصرة إلى ما كان وما سيكون في

كل زمان ومكان ؛ ليتسنى له رؤية العلاقات الاجتماعية في كليتها . وهذا ما لم يقم به على وجهه المطلوب . ولعلنا نجد عذراً له في ذلك ، انه كتب « مقدمته » على عجلة من أمره في غضون خمسة أشهر ، وهو متوارٍ في قلعة ابن سلامة .

واننا نحسن صنماً لو ربطنا هذا بنقطة أخرى كانت لصالحه ؛ وهي أنه عرف شروط البحث العلمي ، وأقام « مقدمته » على أساس منها . وهذا ما يشهد به الدكتور حامد عبدالله ربيع حين يقول : « فأول ما يجب أن نتذكره ، هو أن ابن خلدون ، بالطريقة التي تناول بها الظاهرة موضع الدراسة ؛ قد خلق طريقاً وضماً للبحث العلمي (٦١) » . وإذا كان الأمر كذلك ، حق لنا أن نطالبه بمطالبتنا به .

لكن الدكتور محمد عبدالمعز نصر يرى أن ابن خلدون جمع في دراسة الدولة بين الطريقتين الوضعية والمياريّة . وهو في هذا يقول : « وعلى هذا النحو ، أخذ ابن خلدون يعالج الدولة في واقعيها ، وفيما ينبغي أن تكون عليه ؛ مفصلاً القوانين التي تحكم عملها ، رأساً المقاييس التي يحكم بها عليها في الوقت نفسه ، ولقد وضع بهذا النظام الفلسفي السياسي الذي عرضه في « المقدمة » حول دراسته للدولة ، أسس علم السياسة في اللغة العربية (٦٢) » .

وإذا توقفنا عند هذه الملاحظة ، كان لا بد لنا من أن نرى ، أن ابن خلدون لم يحافظ على خطه الوضعي في دراسة العمران البشري؛ وأنه مزج علم الاجتماع السياسي بعلم السياسة .

ومع ذلك ، فإننا نظل نرى إلى أي حد كان ابن خلدون نافذ النظر ، حينما رأى من السياسة وجهيها الوضعي والمياري ؛ وهما الوجهان اللذان أصبحنا ننظر إلى السياسة منهما في وقتنا الحاضر ؛ وإن كان مكان فن السياسة غير مكان علم الاجتماع السياسي .

ولكن ، ما الجوانب الايجابية التي أتى بها ؟

(٢) الجوانب الايجابية في « المقدمة » : يمكننا أن نحصر الجوانب الايجابية التي أتى بها ابن خلدون في « مقدمته » في النقاط الآتية :

اولاً - لقد حاول ابن خلدون أن يفسر الظاهرة السياسية بربطها بالاجتماع حيناً ، وبالنفس حيناً آخر ، وبالطبيعة حيناً ثالثاً ، وبالتطور والتاريخ حيناً رابعاً ، وبالاقتصاد حيناً خامساً ، وبالأخلاق حيناً سادساً . وهذه هي المناحي التي تتبعها العلوم السياسية في أيامنا الحاضرة ؛ لتفسير ظاهرة السلطة ؛ مما يجعلنا نرى إلى أي حد بعيد استطاع ابن خلدون أن يرى الظاهرة السياسية في ارتباطاتها كلها، ولي تمقدها كله . وهذا يفسر لنا لماذا زخرت « المقدمة » بتحليلات اجتماعية ونفسية وتاريخية واقتصادية وأخلاقية في غاية الدقة ونفاذ النظر .

ولكن هذا إذا صح كله بالنسبة إلى علم السياسة وفنها ، فهو زائد عن الحاجة بالنسبة إلى علم الاجتماع السياسي الذي يجب أن يرى الأمور من زوايتها الاجتماعية ، على وجه التغليب .

ثانياً - لقد أدرك ابن خلدون أن الدولة قائمة على أساس من القهر والغلب ؛ ولم يكن ادراكه عابراً ؛ بل كان راسخاً يكرره في كل مناسبة ؛ وكأنه يريد أن يرسخه في ذهن قارئه . وهذا هو محور عمل الدولة في الداخل والخارج ، وهو الذي أصبحنا نعبر عنه بكلمتي « السلطة » و « السيادة » في عصرنا الحاضر .

ثالثاً - لقد رأى الأساس المتين الذي تقوم عليه الدولة ؛ وهو المصيبة . ونظريته في المصيبة تفسر لنا تفسيراً مرضياً قيام الدولة ورسوخها وزوالها ، بالنسبة الى الأزمنة القديمة ، ولا سيما المجتمعات البدوية . لكن هذه النظرة تظل صادقة في العصر الحديث ، وفي المجتمعات المتحضرة ، اذا استبدلنا بالمصيبة القبلية الحزب السياسي . والحقيقة أن علاقة أفراد الحزب السياسي بعزبهم في الدول الحديثة شبيهة بعلاقة أبناء المصيبة بصاحب المصيبة في الدول القديمة . وما الفرق بينهما الا في تبلور بعض الافكار السياسية ، كالحرية والعدالة مثلاً ؛ وهما فكرتان لم تكونا واضحتين في عصر ابن خلدون تماماً ؟ نظراً لطبيعة الحكم في الدول الشرقية ؛ ولأن هاتين الفكرتين نتيجة للتطورات السياسية والاجتماعية التي مرت الدول بها ، ولا سيما الغربية منها ، بعد ذلك .

رابعاً - لقد ربط بين السياسة والاقتصاد ، كما ربط بين الاقتصاد والاجتماع ؛ وهو بحق في هذا الربط تماماً . وقد أتت الماركسية بعده بخمسة قرون ؛ لتبين ذلك وتثبته .

لكنه رأى أن تجارة السلطان مؤدية الى فساد العمران ، واضمحلال الدولة ، بما تفرضه من ظلم على الرعايا الذين يقدمون عن العمل والكسب ، لذهاب آمالهم في كسبهم ، نتيجة منافسة السلطان لهم فيه . وهذا صحيح اذا افترضنا أن السلطان يقوم به لصالحه وصالح العائلة المالكة أو الحاشية ، كما كان يحدث في عصر ابن خلدون والعصور السابقة . لكنه غير صحيح ، اذا كان باشراف دولة عصرية تريد أن توجه اقتصادها في اطار مصلحة المجموع ولغيره .

خامساً - لقد كشف ابن خلدون عن قانون اجتماعي وسياسي خطير ، صادق في كل زمان ومكان ؛ حينما بيّن أن ظلم السلطان الذي يقع على المصر الذي يحكمه ، يتناسب عكساً مع سعة هذا المصر . وقد تحدث عن ذلك ، وهو بصدد الحديث عن تجارة السلطان وأثرها في الاضرار بمصالح الرعايا ، وقعودهم عن الكسب .

وهكذا يمكننا أن نرى في ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع السياسي ، كما رأينا فيه مؤسساً لعلم الاجتماع العام ؛ على الرغم من أن طبيعة عصره وطبيعة المجتمعات التي درسها لم يكونا بلغا المستوى الذي بلغه عصر علماء الاجتماع الغربيين ومجتمعاتهم . وهذا يبين عمق النظرة التي كان يتمتع بها ، والتي جعلته ينفذ الى ما لم ينفذ اليه غيره في عصره وغير عصره . وهذا يجعلنا نصرف النظر عن بعض المآخذ التي أخذناها عليه ؛ وان كان لا يمكن صرف النظر عنها بالنسبة الى علم الاجتماع بما هو علم .

□ العواشي :

- ١ - المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ ، نشر الدكتور علي عبد الواحد والي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٦٢ .
 - ٢ - المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ، لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٥٧ .
 - ٣ - المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .
 - ٤ - المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .
 - ٥ - المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .
 - ٦ - المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .
 - ٧ - المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .
 - ٨ - المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .
 - ٩ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٤ ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٨ .
 - ١٠ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .
 - ١١ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .
 - ١٢ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٥ .
 - ١٣ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٦ .
 - ١٤ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .
 - ١٥ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٣ .
 - ١٦ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٨٢٩ - ٨٣٠ .
 - ١٧ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٨ .
 - ١٨ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٩ .
 - ١٩ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٩ .
 - ٢٠ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ .
 - ٢١ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ .
 - ٢٢ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ - ٤٤٠ .
 - ٢٣ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٤١ .
 - ٢٤ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٦٢ .
 - ٢٥ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٦٢ .
 - ٢٦ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ .
 - ٢٧ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ .
 - ٢٨ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٢ - ٤٧٣ .
 - ٢٩ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ .
 - ٣٠ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ .
 - ٣١ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٥ .
 - ٣٢ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٩٢ .
 - ٣٣ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٩٨ - ٦٩٩ .
 - ٣٤ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٨ .
 - ٣٥ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٨ .
 - ٣٦ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٩٩ .
 - ٣٧ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٩٩ .
 - ٣٨ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٧٠٠ .
 - ٣٩ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ .
 - ٤٠ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٧٠٠ .
 - ٤١ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ .
 - ٤٢ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٥ .
 - ٤٣ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٥ - ٤٧٦ .
 - ٤٤ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٢ .
 - ٤٥ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .
 - ٤٦ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٣ .
 - ٤٧ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٤ .
 - ٤٨ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٥١٠ - ٥١١ .
 - ٤٩ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٥ .
 - ٥٠ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ .
 - ٥١ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ .
 - ٥٢ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ - ٤٨٧ .
 - ٥٣ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٧ .
 - ٥٤ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٤ .
 - ٥٥ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٥ .
 - ٥٦ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ .
 - ٥٧ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ .
 - ٥٨ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ .
 - ٥٩ - في كتابه : علم الاجتماع السياسي
- Sociologie de la Politique**
- ص ١٤ ، منشورات الـ P.U.F. باريس ١٩٦٥ .
- ٦٠ - في كتابه : ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٣٠ - ٣١ .
- ٦١ - راجع مقاله « فلسفة السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » المنشور في أعمال مهرجان ابن خلدون ص ٢٧٠ ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٦٢ - راجع مقاله « فلسفة السياسة عند ابن خلدون » في أعمال مهرجان ابن خلدون ص ٣٤٥ .

الفجاء

نذير الحساي

مع اطلالة العام الهجري الجديد ١٤٠٨ وما تبعته في النفوس من ذكرى عطرة للحدث التاريخي الانساني المتمثل في الهجرة النبوية العظيمة والمؤثر في مجرى التاريخ وفي قيام الانسان في الجزيرة العربية وفي مشارق الارض ومغاربها ديناً وخلقاً وحضارة ، على مدى العصور ، ننشر هذه القصيدة التي كنا كتبناها في مثل هذه المناسبة من العام الهجري ١٣٦٥ حيث كانت البشرية تشن في ضرام الحرب العالمية الثانية بجراحها النازفة دماً ودماً ٠٠ تلك الجراح التي شهدت على ظلم النازي الطغاة اعدام الحرية والعدالة الذين أشعلوا الحريق ليشبوا في نفوسهم سعار الجشع الى المال والمدوان وشهوة البطش بالانسان والبلدان ٠٠٠ ثم نسال هل بين الذكريين من العامين المذكورين ، وقف طغيان الجبايرة أو استراحت البشرية المعذبة من دم يهدر وأرض تنفصب وحق يسلب وكرامة تستباح ؟ أم أن الشوب ما تزال منكوبة بأولئك البغاة وأن الحياة نفسها مهددة اليوم بحريق أعظم يفجره الطواغيت الكفرة بالحق وبالحياة حرباً نووية مدمرة تأكلهم وتاكل الارض ومن عليها ؟؟ أليس ما قيل في تلك الذكرى يقال اليوم والذكرى تعود ٠٠٠ وجراح المسجد الأقصى والكنيسة في أرضنا العربية وجراح بقاع أخرى عزيزة في العالم ، تتفجر باللهيب ؟؟

فمسي أن يكون في اهتمام المناسبة في العودة الى الوقفة عند صاحب الهجرة نبي الخلاص والرحمة والسلام محمد بن عبد الله (عليه السلام) ، مجال لاستبصار واستبصار بما يوحي من معاني الصبر والعزم في الكفاح والايمان وبما يعلم من أخلاق ومواقف ترفع شرف الانسان :

كيف اغفو وملء عيني ضياؤه وبقلبي انداؤه ورخاؤه ؟
 وعلى مسمعي زفيف اغانيه وفي حمري اكؤسي صهباؤه
 افاغفو وعبقه مترع صدري ومسراه في دمي اصداؤه ؟
 انا اغفو ٠٠٠ وهذه ورقه البيض بتفريدها يرن نداؤه ؟
 انا اغفو ٠٠٠ وصحو اوتاره السجّع باق على الليالي وفاؤه ؟
 لا وذكره والمودة والحب وايسكي الذي رعته ظباؤه
 لا وزغبتي التي نماها جناحاه وجديبي الذي سقته سماؤه
 لن تراني انام عنه وفي جنبتي فؤاد تهزه نعمساؤه
 افانسى الجميل ؟ اني اذن اكفر من زين بالعطاء خلاؤه
 كيف انسى وبلقي فيه مژدان زكيا نبتة واسلس ماؤه ؟
 كان روضي معطل النعير لا حلو جناه ولا ذكي شداؤه
 عافه الطير وانتاي زهره النحل وجفت من الظما حصاؤه
 والزمان الولود امسى عقيما فيه سيان : سيفه وشتاؤه
 ناضبات اطرافه من سنا المشرق ، جرد من المنى آناؤه
 اي روض في صمته خرس القفر وفي قطب وجهه إقواؤه
 لم يداعب ضحاه شبابة الراعي ولم يلهم الرباب مساؤه
 لم يفتّر اريجيه المقل الكحلي ولا ضرّج الخدود هواؤه
 لا ولم يعتضن جرار الصبايا فالصبايا حرّئ الضمير ظماؤه
 ويحه لم تضم اكنافه الوادي ولا لفتت الربا اجواؤه
 لم تهدد احضانه اللاهث المضنى ولم تطرد اللظى افياءؤه
 فاطل النبيّ اندى من الفجر وابهى من النهار بهاؤه
 فاض اشعاعه فلم شتاتي وجلاني فمده مني جلاؤه
 كشتات الدجى تلملمه الشمس فتبدو منشورة اطواؤه

يا بزوع النبي يا صلصة البشرى بكهفي الذي رست ظلماؤه
يا شرع الامسان دن له اليم وابوت عنايها اسواؤه
يا سماء الاحسان ريش به الفرخ فاعيا على البزاة اعتفاؤه
يا شباب الزمان اضفى على العمر حلاه فازينت صغراؤه
يا سلاف السنين عاء به الصحو لمستثقل وزال انتشاؤه
يا ربيع الايام هب سلى روضي فباتت جفائقه انداؤه
ضعتك الروض واستفاقت مجاليه ومادت ببشرها ارجاؤه
وتللا جمانه في نواحيه فلثه في الضعى لالاؤه
وتشاكنت به الجداول والطير فراقا امضا بترحاؤه
والهوى طساب في دوائيه والوصل تدانى للهامين اجتناؤه
والبساتين حوله رقصت جذلى وقد طلتها الفداة غناؤه
نفخت همدة الكرى عن مغانيها وباتت يغضر فيها ولاؤه
وعلا افقه لهيب من الشوق ترامي الى الجهات لظاؤه
تلك جدوى النبي يا سعد ايامي وهذا صباي رف رواؤه

يا غبار الناريخ ما تفضل السيف ولا غاض في العصور سناؤه
انت مهما غشيت صفحته ظل وهل قل في الظلال مضاهؤه ؟
انت تبلي الجلمود وعور غمام لست تبلي السنا وفيه كفاؤه
لم تزل هالة النبي كما كانت منارا لمن نات بيداهؤه
ابلج في ليانه دعة البدر وفي بعد شاوه علياهؤه
تحتوي افقه ذراع مرجيه كما تحتوي الدنا دنياهؤه

يا اجل السيوف سيفك في الحق لظاه وفي الرشاد انتضاؤه
ضرب الائم ضربة الهول فانهار لها ركنه وطاح بناؤه
وبرى في جهاده زرد البقي ففككت عبيده واماؤه

ومعا عن جبين حرية الانسان عارا تنوعت اسماؤه
 لم ينم في القراب حتى جلا الزاني فلم تمش بالختا فعشاؤه
 لم ينم في القراب حتى رمى الطاغى فلم تعسف الورى خيلاؤه
 لم ينم في القراب حتى نفى الغائن واستأصل الجبان بلاؤه
 لم ينم في القراب حتى وعى المدرس غبي تغلفت أهواؤه
 يا بشير الصلاح يا أيها السيف تنزى العاني وأنت رجاءه
 كل طب بعير حذك لا يجدي فدور الضنى فمنك شفاؤه
 لم يدك الغليل لولاك اربابا رأى خسرهما فثسار إباءه
 هل تداعى فرعون لولا عصا موسى وهل مال عرشه ولواؤه ؟
 يا بصير النبي هل وضح الحير أمام النبي لولا النظاره ؟
 مل على هيكل تخرمه الدهر وباضت بساحه ارزائه
 وافدح النار حي تموت افاعيته وتردى جردانه وجراؤه
 تم طنّب بناءه ايها السيف جديدا لا يستحيل طلاؤه
 هذه أمتي يلج بها الداء نكان الغليل عز دواؤه
 متأدرينا أن السقام من يورد البني أفيد النسيم وبأؤه
 لهف نفسي على محاسن جيل عريت من جمالها امراؤه

⑤

يا أبا الثائرين ثرت على الباطل حتى تناثرت أشلاؤه
 قد عنا قبصر لشورتك العظمى وكسرى تكسرت كبرياؤه
 نبع الغصب ايها البطل الهادي على جمرها وعم ثراؤه
 ما بياني ٠٠٠ وذلك البلد الطيب ينشال بالبيان حراؤه ؟
 أي صرح للفكر وطئدتسه حرس يسامي ذرا السحاب علاؤه
 صنته من اذى اللثيم ومن خبط جهول تشينه اخطاؤه
 يا عدو الاصنام فاسك يا أحمد زاغ الراعي وأودت شأؤه
 قد سئمتنا في الارض آلهة الأرض وقد أن للفوي ارعواؤه

حبسونا عن السعادة بالمال وقالوا : قضى بهذا قضاؤه
واستغلوا بالإفك عاتقنا الأعزل فانهى إذ قست أعباؤه
ظلموا الحق واستطالوا على الدين فشاهت بقبعهم حسناؤه
انتسوا أنك اصطفت المساكين أم الكبر صدهم إغراؤه ؟
عبدوا في النصار ابليس لا الله فاين التقى وهم ادعياؤه ؟



يا رسول الهدى شرعت المساواة لخلق تاجعت بغضاؤه
ما رميت النعاج الا لتستشعر عيشا تنزهت باسائه
هو عيش يبلثه عرق الكد الذي طوق الكسالى سخاؤه



طال شوقي الى صغاليك يوم باد إعناته وغاب ازدرائه
يا غباء الانسان هذا الذي أطبق في مبصر النهار عماؤه
أيها القرد أنت أحصف أدراكا وإن أزعج الوجود ادعائه
ليس من سيد ولا من مسود ليت له لم يشب عنك ارتقاؤه !
كلنا للتراب لم يقتل في الممكّن طاووسه ولا خنفسائه



يا أبا العاملين ما انصف العامل بل زاد في الخطوب شقاؤه
يا لهذا الغبين طامن كالبحر زمانا ولم يطامن عناؤه
ركبت لجثه العميق الجواري شامخات يفرها إغضاؤه
أيها الناعمون خافوا به البحر إذا أريدوا وادلهمت سماؤه
حاذروا أن تشور أعماقه القصوى فيطنى على السطوح بلاؤه
الأناة الأناة أي قطيع لم يزجر مثل الزئير ثغاؤه ؟
عصب الكادحين أحنقه السوط فارغى تشده ضراؤه



يا ابا العاملين شرعت بالعامل برّ فانت انت عزاؤه
يا لهذا الشهيد ايبسه القيظ ومنه الربيع كان ارتساؤه
بذل النفس في مدى السفر النائي وكانت جزاءه وعشاؤه
قد عرفنا كيف يسغو على المذبح والذون ولولت هيجساؤه
يرخص المهجة النقية كي يغلي تراننا تقدست انبيساؤه
ستتير القد السعيد اضاقيه وتعبي فجر السلام دساؤه



يا نبي الخلاص عفوك يا احمد لم يمنع الحمى ابنساؤه !
كيف نفضي على القذى وبك الكون جدت عن جفونه اقدساؤه ؟
ايدب الدخيل في وطن العنرب وتلقي سمومها رقتساؤه ؟
كل شبر بيت حرام فهل يهتك بيت من حوله امنساؤه !!
سرح الذئب وارتقى مغلب الذئب انما سماحنا ام دساؤه ؟

من تحقيقات بيوتهم

انرى المستبد يحتلب الضرع وتسذري غلالنا نكبساؤه ؟
اين جمر الإباء نرمي بهسه اللص فتسرد على اللظى احساؤه ؟
اين غيظ الدماء يرعد في الدنيا فيجأو ليل الاسى لالاؤه ؟
هل عرفنا المستعمر الوغد يا قوم وهل بان للعيون طلاؤه ؟
اولمنا السّموم خلف صباه ام ترانا انطلى علينا ريساؤه ؟
انما الثعلبان صنو ابن اوى فكلا الغادرين شره ثواؤه



نحن من نسل يعرب ان قرى الضيم سوانا فما لدينا قبراؤه
كيف جزت منا النواصي لكي توقد دفئا لمن سوانا عداؤه !!

كذب الوهم لا أرى العطب الجزل طويلاً في العاصفات بقاؤه
إن للبغواء خضرة نيسان وما فيه فتوحه وجناتؤه
غير أنني في الغاب المبحر غرساً ضاء نوارده وهل امتلاؤه
لن تعاني جذوره نهتم السوس ولن يعجب ابن أوى استواؤه
واحنيني إلى الشباب متى يسطع فلن يجرح الأمانني انطواؤه



يا شباب البلاد يا مطلع الصبح بليل تغوّرت أضواؤه
وجهكم ينسخ الظلام كوجه الحق إما تبلّجت سيماءؤه
وخطاكم خطا الربيع إذا فاضت على كل بقعة ، آلاؤه
وصداكم كنشوة الخمر في الجسم تداعت بسكرها اجزاءؤه
وعلاكم كالنجم لا تبلغ العين مداه ولا يرام اعتلاؤه
فيكم البعر زائراً بلّقيه وإن راع مده وانكفائه
واحتدام البركان لولا المروءات التي اخضوضرت بها أحناءؤه
وباطوائكم رحاب السماوات فإين الثرى وإين فضاءؤه ؟
يا شباب الحمى بافواهكم نور فهل يكسف السراب انجلاؤه ؟
أكل الرمل حافر الخيل في البيد وشطّت بركبها انعلاؤه
ولسان السمير جرّ المطايا آه لو يدرك اللسان انطواؤه
ألف مرحى لكم إذا قدتم الركب إلى منهج عريض رخاءؤه

« نذير الحسامي »



مع ابن العديم وكتابه بغية الطلب في تاريخ حلب

د. سهيل زكار

عرفت ابن العديم للمرة الأولى عام ١٩٦١ ، وكنت آنشد طالبا في قسم التاريخ في جامعة دمشق، وقد عرفته آنذاك من خلال كتابه « زبدة الحلب من تاريخ حلب » ، ثم مرت الأيام فاوفدت لتعضير الدكتوراه في جامعة لندن ، وهناك جعلت موضوع أطروحتي البحث في تاريخ إمارة حلب خلال القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر للميلاد ، ولدى شروعي بالعمل وجدت أن أهم مصادر المتوفرة هو كتاب « زبدة الحلب » ، وعدت الى هذا الكتاب فتعرفت من جديد على محتوياته ، وبدأت معرفتي بابن العديم تتأكد وتتأصل ، ومن خلال البحث عرفت من مقدمة محققه المرحوم الدكتور سامي الدهان له ، أن لابن العديم عددا من المؤلفات أهمها كتاب اسمه « بغية الطلب في تاريخ حلب » ، وقد تحدث الدكتور الدهان عن هذا الكتاب ونسخه الخطية وجاء في ثنايا هذا الحديث قوله : « ولن نفيض في وصف هذه النسخ هنا ، ولن نبسط طريقتنا في التعرف اليها وترتيبها ، وإنما نحيل القارئ الى الجزء الأول من « بغية الطلب » ، فنحن نطبعه في القاهرة المعزية ، ونصدره بدراسة مطولة يدرك معها القارئ سبب سرورنا ، وببلغ سعادتنا في تسلمها جميعاً في القرن الرابع عشر كما ذكرها السخاوي في القرن العاشر » ، [ص : ٥٥] .

وبحثت عن كتاب بغية الطلب في مكتبة المعهد فلم أجده ، وعجبت للأمر ، خاصة أن هذا حدث معي عام ١٩٦٧ ، أي بعد مرور ما يزيد على ست عشرة سنة على نشر المجلدة الأولى من كتاب زبدة الحلب .

وبعد بحث طويل تأكد لدي أن الكتاب لم ينشر ، ولم يدفع قط للطبعة ، وهنا أخذت أبحث عنه فوجدت المرحوم الأستاذ الطيباخي يذكره في كتابه « أعلام النبلاء » ، إنما يبين بأمانة أنه لم يره إنما سمع بوجوده في استانبول .

وتبعاً لهذا يمتد وجهي شطر استانبول، وأخذت أبحث عن الكتاب وعن مصادر إضافية أعود إليها أثناء البحث في موضوع أطروحتي، وفي استانبول عرفت بوجود عشر مجلدات من هذا الكتاب جميعها بخط الموصلي، وهي موزعة على ثلاث مكتبات، وتمكنت من الحصول على صورة لهذه المجلدات *

وبعد عودتي إلى لندن عرفت أن بين محتويات مكتبة المتحف البريطاني مجلداً من كتاب بغية الطلب، وأن المكتبة الوطنية في باريس تعوي أيضاً واحداً من أجزاء الكتاب كما أن مكتبة المرحوم داود جلبي في الموصل فيها أحد أجزاء الكتاب، ولدى البحث والمقارنة تبين لي بأن هذه الأجزاء ليست بخط المؤلف وأن محتوياتها موجودة بين الأجزاء العشرة التي صورتها من مكتبات استانبول *

وفي لندن قرأت أجزاء كتاب بغية الطلب وتعرفت إلى محتوياتها، فأدركت مدى أهمية هذا الكتاب وأهمية محتوياته ليس كمصدر لتاريخ شمال بلاد الشام بل كمصدر أساسي لتاريخ بلاد الشام جنوباً وشمالاً ثم تاريخ الإسلام بشكل عام، وأنه تبعاً لهذا ينبغي نشره *

وبعد عودتي إلى دمشق أخذت أخطط لنشر المجلدات العشرة الموجودة من كتاب البغية، وتأكد لدي أنه لا يوجد في العالم غيرها، ومعروف أن ابن المديم كان قد وضع خطة للكتابة مصنفه هذا في أربعين مجلدة، إنما لا ندري هل تمكن من كتابة مسودة هذه المجلدات جميعاً، أم أن المنية حالت بينه وبين ذلك، ثم نحن لا ندري الآن ماذا تحتل المجلدات الموجودة من حجم الكتاب الأصلي، لأنها في وضعها الحالي هي على غير الحال التي كانت عليه حين صنفها ابن المديم: «أوراقها مدشوتة» وقد أخذ كل جزء من أجزائها مكاناً غير مكانه، ويعني هذا أنها كانت قبل تسفيرها الأخير عبارة عن مجموعة من الأجزاء والأوراق، وأن السدي تولى تسفيرها لم يكن من ذوي العلم والدراية ...

ليس في نيتي القيام بوصف هذه المجلدات العشر بشكل مسهب في هذا البحث، بل انني سأدع ذلك كله إلى بحث متكامل أصنعه عن ابن المديم وعن كتابه بغية الطلب، وسأقوم - بموئنه تعالى - بالحاق هذا البحث بفهارس الكتاب العامة وذلك بعدما أفرغ من نشره *

ومن حسن الحظ أن الموجود من كتاب بغية الطلب فيه المجلدة الأولى مع المجلدة الأخيرة منه، وهذا سيمكننا من التعرف على الخطة العامة للكتاب، وهي خطة اقتبسها ابن المديم من كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر، فقد وقف ابن المديم المجلدة الأولى من الكتاب على الحديث عن فضائل شمالي بلاد الشام مع وصفها الجغرافي وأخيراً أخبار فتوحها على أيدي المسلمين، وبعد ذلك أخذ يترجم لأعلام شمال بلاد الشام ممن ولد هناك أو مرّ أو سكن أو ...، على حروف المعجم ولم يقتصر على أعلام حقب تاريخ الإسلام بل تناول أعلام ما قبل الإسلام مثل الفيلسوف أرسطو وسواه *

ويختلف عمل ابن المديم عن عمل «أستاذه» ابن عساكر، كاختلاف مهنتيهما مع سيرة حياتهما، فابن عساكر كان محدثاً أولاً، وأخيراً، وابن المديم كان سياسياً وريث أسرة أرستقراطية جمعت بين العلم والقضاء والحكم والسياسة والتجارة والنشاط الزراعي *

بعد هذا كله أرى من الأحسن التعرف الى الملامح العامة لحياة ابن المديم ومن ثم
نعود الى الحديث عن كتابه بغية الطلب .

ان مصدرنا الأول والأساسي عن حياة ابن المديم مع تاريخ أسرته هو كتاب بغية
الطلب ، حيث ضمنه العديد من تراجم أفراد أسرته ، كما تحدث هنا وهناك عن نشاطات
رجال أسرته في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للقسم الشمالي من
بلاد الشام ، وبالإضافة الى هذا المصدر الأساسي نجد ياقوت الحموي صديق ابن
المديم يذكر أنه اعتمد في ترجمته له على كتاب اسمه « الأخبار المستفادة في ذكر بني
أبي جراد » ، وقال ياقوت : « انا سألته جمعه فجمعه لي ، وكتبه في نحو اسبوع ،
وهو عشرة كرايس » .

وابن المديم هو صاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله . . . بن أبي جراد .
وقد ولد في مدينة حلب في ذي الحجة سنة ثمان وثمانين وخمسائة للهجرة ، وعندما بلغ
السابعة من عمره حمل الى المكتب للدراسة ، وهناك ظهرت استعداداته مما بشر بنبوغه
المبكر ، وقد كان نحيف البنية لذلك عني به أبوه عناية كبيرة ، فحذب على رعاية صحته ،
وسهر على تربيته وتعليمه ، ونظراً لمنزلة والده ولما تمتعت به أسرته من مكانة نال
ابن المديم حظه وافيا من معارف عصره الدينية والدنيوية ، ويروى بأن أباه حظه
على اتقان قواعد الخط ، ذلك أنه - أي الأب - كان رديم الخط ، فأراد أن يجنب ابنه هذه
الخلقة ، ونجح في هذا المجال نجاحاً كبيراً للغاية ، وقد وصف ياقوت اتقان ابن المديم
لقواعد الخط العربي بقوله : « وأما خطه في التجويد والتحرير والضببط والتقيد فسواد
مقله لأبي عبدالله بن مقله ، وبدر ذو كمال عند علي بن هلال » ، ويؤكد شهادة ياقوت
هذه المجلدات العشرة من كتاب بغية الطلب التي وصلتنا بخط ابن المديم ، حيث نرى
فيه واحداً من ألمع النسخ في تاريخ العربية وأحضرهم ضبطاً وبراعة وأمانة ويقظة ودراية .

وفي باب العناية في انشاء ابنه وتشقيقه سحب أحمد بن هبة الله ولده عمر في رحلاته
واسفاره ، حيث زار دمشق أكثر من مرة كما زار بيت المقدس ورحل الى العراق والعجاز .

وعندما بلغ سن الشباب وجد ابن المديم السبل أمامه كلها مفتوحة لمستقبل لامع ،
وكان لمواهبه وثقافته وأسرته الفضل الأكبر في تحقيق نجاحاته ، وهنا يحسن التوقف قليلاً
للتعرف الى أسرة ابن المديم ، وذلك قبل متابعة الحديث عن مراحل حياته :

يعرف الجد الأعلى للصاحب كمال الدين باسم ابن أبي جراد ، وكان صاحباً لأسيار
المؤمنين علي بن أبي طالب ، ينتسب الى ربيعة من عشيرة كبريات قبائل عامر
ابن صعصعة العدنانية ، وكان يقطن مدينة البصرة ، وفي هذه المدينة عاش أولاد آل أبي
جرادة وأحفادهم ، وفي مطلع القرن الثالث للهجرة قدم أحد أفراد أسرة أبي جراد
الى الشام في تجارة وكان اسمه موسى بن عيسى وحدث أنشد أن ألم بالبصرة طاعون ، لهذا
قرر موسى البقاء في الشام ، واستوطن مدينة حلب ، وفي هذه المدينة التي كانت عاصمة
شمال بلاد الشام ، ومفتاح الطريق الى العراق وبلاد المشرق الاسلامي مع أسية
الصغرى والأراضي البيزنطية ، فيها خلف موسى بن عيسى أسرة نمت مع الأيام عدداً

ومكانة وثروة وشهرة ، وتملكت هذه الأسرة الأملاك ، كما ساهمت في جميع ميادين الحياة في حلب من سياسة وعلم وقضاء وإدارة وتجارة وغير ذلك ، وبهذا غدت أسرة آل أبي جراد من أبرز أسر حلب ، وظلت هكذا حتى حل بحلب الدمار على أيدي جيوش هولاكو ، كما ظلت محتفظة باسمها ذاته طوال تاريخها ، إنما في القرن الأخير من حياتها كسبت اسماً إضافياً ، أخذ رويداً رويداً يعم في الاستعمال أكثر من الاسم الأصيل ، لكنه لم يلفه ، وكان الاسم الجديد هو « المديم » ، ونحن لا نملك تعليلاً لسبب هذه التسمية ، فقد قال ياقوت : « سألته أولاً لم سميتم ببنى المديم ؟ فقال : سألت جماعة من أهلي عن ذلك فلم يعرفوه ، وقال : هو اسم محدث لم يكن آبائي القدماء يعرفون بهذا » .

ودانت أسرة ابن أبي جراد بالتشيع حسب مذهب الإمامية ، وظلت هكذا حتى بدأ التشيع بالانحسار في حلب ، وذلك منذ النصف الثاني للقرن الخامس / العادي عشر ، وهذا وإن كنا لا نعرف بالتحديد تاريخ أخذ هذه الأسرة بهذا المذهب إلا أننا نستدل أن نقدر ذلك ، بحكم سقوط سلطة الشيعة في حلب مع عصر السلطان السلجوقي الب أرسلان [وهو أمر بحثته بالتفصيل في كتابي مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية] ونظراً للعلاقات أسرة آل أبي جراد الخاصة مع سلطات حلب ، لا بد أن الحال اقتضى المسيرة والتحول إلى السنة ، ولربما حسب المذهب الحنفي .

وفي عودة نحو سيرة صاحب كمال الدين نجد يحدثنا بأن والده خطب له وزوجه مرتين ، فقد أخفق في الزواج الأول ، لذلك طلق زوجته وتزوج ثانية بابنة الشيخ الأجل بهام الدين أبي القاسم عبد المجيد بن الحسن بن عبدالله - المعروف بالمعجمي - وكان شيخ أصحاب الشافعي ومن أعظم أهل حلب منزلة وقدرًا وثروة ومكانة سياسية ودينية واجتماعية ، ومن زواجه الثاني رزق صاحب كمال الدين أولاده ، ولم يمض وقت طويل حتى كان ابنه أحمد طفلاً يدب على الأرض ، ويمكننا التعرف إلى هذا الابن من خلال استعراضنا لكتاب بغية الطلب حيث سمع الكتاب على أبيه وقام بعد وفاة والده باستدراك بعض المواد التي حالت المنية بين والده وبين تدوينها في كتابه ، فمن المقرر أن ابن المديم مات دون أن يقوم بإعادة النظر في مؤلفه « بغية الطلب » ، ولم يبق بتبسيطه ، والذي وصلنا هو مسودة الكتاب ، إنما نظراً لبراعة المؤلف وحسن طريقتيه وجودة خطه ، نرى أن مكانة الكتاب وأهميته هي ، ذلك أن أهمية الكتاب نابعة مما حواه من مواد تاريخية نهلهما ابن المديم من وثائق ومصنفات هيبتها الزمن عنا ، فابن المديم كان مصنفًا ممتازاً ولم يكن « مؤرخاً » حسب مصطلحات أيامنا هذه ، فهو قد جمع في كتابه المواد الإخبارية ونسقتها ، لكنه لم يحاول تحليلها ومعالجتها كما يفعل الباحث في التاريخ في جامعات أيامنا هذه

ومنذ أن بلغ صاحب كمال الدين سن الشباب أخذ يشارك في الحياة السياسية والعلمية لمدينة حلب ، فقد كان يحضر مجلس الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين صاحب حلب - فيكرمه ويقربه ويقبل عليه أكثر من إقباله على غيره ، رغم صغر سنه ، وفي ذي الحجة سنة ست عشرة وستمئة ولَّى ابن المديم أول عمل رسمي ، لقد ولى التدريس في مدرسة شاذيغت وكانت من أجل مدارس حلب وأرقاها كل « هذا وحلب أهم ما كانت بالعلماء والمشايخ ، والفضلاء الرواسخ ، إلا أنه رؤي أهلاً لذلك دون غيره ، وتصدر ،

والقى الدرس بجنان قوي ، ولسان لودعي ، فأبهر العالم وأعجب الناس» [ياقوت: ١٦/٤٤٤] ،
ويبدو أنه تولى بعد هذه المدرسة التدريس بالمدرسة العلوية ، التي كانت أجل مدارس
حلب ، وهي مدرسة ما زالت قائمة حتى الآن ، تملو واحداً من جدرانها لوحة حجرية كتبها
ابن المديم بخطه .

ومع مرور الأيام علت مكانة ابن المديم ، فسفر عن ملوك حلب الى ملوك السدول
المجاورة في بلاد الشام والجزيرة وآسية الصغرى ، وإلى سلاطين القاهرة وخلفاء بغداد ، وكانت
خزائن كتب ووثائق كل بلد زارها تحت تصرفه ، فنهل منها ما لم ينهله سواه ، وأودع
جل ذلك في كتابه بنية الطلب ، ومن هذه الزاوية يمكن أن نرى أهمية هذا الكتاب ،
ومن ناحية أخرى يمكننا أن نرى المدى الذي وصلت إليه خزائن المشرق العربي
قبيل وقوع الطامة الكبرى على يد المغول بسنوات .

وفي كل مكان زاره ابن المديم كان يلقي الحفاوة من رجال السلطة ، وكان بنفس
الوقت يلتقي بالعلماء وشيوخ العصر فيأخذ عنهم ، ولقد أودع ما أخذه عن علماء عصره ،
وما رآه من أحداث أو شارك به ، أودعه في كتابه بنية الطلب ، حتى غدا هذا الكتاب
أشبه بمنجم للمعلومات لا ينضب معينه .

وظل نجم ابن المديم يصد في سماء السياسة في حلب وسواها حتى وصل الى مرتبة
الوزير ، ولكن مشاغل السياسة والحياة العامة لم توقف العمل الفكري ولم تعطله ،
وهكذا صنف ابن المديم عدداً كبيراً من الكتب ، غلب على معظمها سمة التاريخ ،
ولعل أشهر كتبه « كتاب زبدة الحلب من تاريخ حلب » و « كتاب الانصاف والتجري في
دفع الظلم والتجري عن أبي الملام المري » ، وكتاباً الذي نتحدث عنه اليوم ، وقد طبع
كتاب الزبدة في أجزاء ثلاثة في دمشق ، أما كتاب « الانصاف » فقد طبعت قطعة منه
للمرة الاولى بحلب ثم أعيد طبعها في القاهرة ، وأقول قطعة ذلك أن الكتاب لم يصلنا كاملاً
بشكل مباشر .

وعندما قلت بشكل مباشر أردت أن أقول بأن الكتاب وصلنا بشكل غير مباشر ،
فواحد من أحفاد ابن المديم ممن عاش بمسجده في القاهرة ، صنف كتاباً حول القاضي
الفاضل دعاه باسم « سوق الفاضل في ترجمة القاضي الفاضل » ، وتوجد من هذا الكتاب
نسخة خطية في مكتبة شيخ الاسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة ، وفي ثنايا الكتاب
ورد في إحدى رسائل القاضي الفاضل بيت من شعر المري ، وأراد حفيد ابن المديم أن
يعرف بالمري ، فقال قال جدي في كتابه الانصاف والتجري ، وأثبت نص الكتاب
بكامله ، ويوجد هذا الكتاب مصوراً على شريط في معهد المخطوطات التابع لجامعة
البدول العربية بالقاهرة .

ويمود سبب انتقال ابن المديم الى القاهرة ، الى تمرض مدينة حلب الى الدمار
سنة ٦٥٧ هـ على يد جيوش هولاكو ، وكان ابن المديم غادر مدينته الى دمشق ، ثم منها
الى غزة بالقاهرة ، ويبدو أنه عاد بعد عين جالوت الى دمشق ، وربما أراد التوجه الى

حلب ، أو توجه اليها فعلاً ليعاين الدمار الذي لحقها ، وفي أثناء ذلك عرض عليه هولاءكو منصب قاضي حلب ، فرفض ، وعاد الى القاهرة ، حيث أمضى بقية حياته ، وقد وافقته منيته في مصر في العشرين من جمادى الأولى سنة ستمائة وستين للهجرة .

ان التشعث الذي لحق بابن المديم في سنوات حياته الأخيرة ، ثم ما آلت اليه الحال في بلاد الشام ، قد ترك أبعد الآثار على مكتبة ابن المديم مع مؤلفاته ، وخاصة كتابه « بغية الطلب » ، فاذا قبلنا فرضاً بأن ابن المديم قد أنجز تسويد مؤلفه ، من المؤكد أنه لم يتمكن من تبليغه وبالتالي لم تقم أمام الكتاب الفرصة لنسخه وتداوله .

ان من يقرأ بعض المتبقي من كتاب « بغية الطلب » يدرك عظمة ابن المديم ، فبرى فيه أعظم مؤرخ أنجبته بلاد الشام بلامنازع ، وبلا شك حكماً بارزاً للغاية بين أعلام فن التاريخ الاسلامي ، ومن هذا المنطلق رأيت من المتوجب العمل في سبيل تحقيق الكتاب ونشره ، وبالفعل فرغت عام ١٩٧٢ من تحقيق المجلدة الأولى من الكتاب ، وشرعت في العمل في المجلدة الثانية ، وأخذت أبحث عن ناشر يتعهد بنشر الكتاب وتوزيعه ضمن شروط تصون الكتاب وتبعده عن طرائق الوراقين في النشر ، فلم أوفق ، وكانت القضية بحاجة الى مساعدة من جهة حكومية أو غير حكومية ، ولقد رأيت في المبادرات التي تمت تجاه تاريخ ابن عساكر ما يشجع ، انما بعد اطلاعي على التجربة ، ملئت نحو عدم طلب المساعدة الحكومية ، فانا شخصياً أرى في التراث شيئاً مقدساً ، انه يحوي النتاج الفكري لامتي خلال أجيال وهذا النتاج جزء من الماضي ، ولا يجوز أن نطلب من الماضي أكثر من الماضي ، وانه لاثم عظيم أن يسيئس تراثنا ، وانه لكفر ما بمده كفر أن يلقي التراث المعاملة التي يلقاها الآن من الوراقين ومن أنصاف المتعلمين فالذي يحصل بالتراث الآن على أيديهم أعظم شناعة من جريمة هولاءكو وجنده .

★ ★ ★

توجد مخطوطة المجلدة الأولى من كتاب « بغية الطلب » في خزانة جامع أيما صوليا باستانبول وهي نسخة فريدة بالعالم ، لا نعرف بوجود نسخة أخرى عنها ، وجاءت هذه النسخة - كما سلفت الإشارة - بخط المؤلف ، وتحوي مائتين وأحدى وعشرين ورقة من الكتاب ، ألحق بها بضع أوراق عليها ملاحظات وتعليكات كتبت بشكل أخص من قبل ممتلك النسخة الأخير في القرن التاسع للهجرة واسمه محمد بن محمد بن محمد بن السابق الحموي الحنفي ، وسألحق نصوص هذه الملاحظات والتعليكات بهذه المقدمة .

ان النسخة التي بين أيدينا هي بلا شك تشكل المجلدة الأولى من كتاب بغية الطلب حسب خطة المؤلف ، وحسب الموجود بين أيدينا الآن ، وهذا أمر لا نستطيع تقريره بالنسبة للمجلدات الأخرى من الكتاب اللهم الا بالنسبة للمجلدة الثامنة من مجلدات مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، حيث اعتقد أنها تحوي نص المجلدة الأخيرة من الكتاب ، أي المجلدة الأربعين اذا صح خبر تصنيف ابن المديم لكتابه في أربعين مجلدة .

وقد وصلتنا نسخة المجلدة الأولى ناقصة الأول والآخر ، فلقد من أولها جزء واحد فيه ما لا يقل عن عشر أوراق ، ولا بد أنه حوى خطبة الكتاب مع بداياته ، هذا ومن الصعب تحديد كمية الأوراق الناقصة من آخر المجلدة. إنما يغيل لي أنها ليست كثيرة ، ربما تماثل ما نقص من المطلع تقريباً .

هذا ولم تكن مشكلة النقص هي المشكلة الوحيدة التي أصابت هذه المجلدة ، بل - كما سبق وأشرت - اضطربت أجزاء الكتاب وتداخلت الأوراق ، ولقد قمت بإعادة ترتيب أوراق هذه المجلدة بشكل متيقن من صحته . إنما باستثناء ورقة واحدة لم أهتم إلى مكانها لذلك ألحقها بآخر الكتاب ، والذي مكنتني من إعادة ترتيب الكتاب هو الترابط بين الموضوعات ، علماً بأن ابن المديم لا يستخدم « الرقاص » في نهاية الصفحات ، يضاف إلى ذلك أن ابن المديم سمع الكتاب من أولاده ، وتم السماع عبر عدة مجالس ، وكان من حسن الحظ أن قام المؤلف بتدوين تاريخ كل مجلس سماع ، ولقد مكن وجسود التواريخ المتلاحقة من إعادة ترتيب الكتاب ، ويكفي هنا أن نضرب بعض الأمثلة على حالة الاضطراب التي كانت مسيطرة على الكتاب ، فالورقة رقم ١/ الآن كانت من قبل تحمل رقم ٤٧/ ورقم ٢٧/ الآن كانت من قبل تحمل رقم ٧٢/ والورقة رقم ١٥٧/ كانت من قبل تحمل رقم ١٠/ وهكذا

وعلى العموم وصلنا كتاب بغية الطلب بحالة لا بأس بها ، إنما لا بد من أن نشير إلى مسألة هامة ، وهي أنه رغم جودة خط ابن المديم وضبطه ، فقد كان من عاداته الاقلال من استخدام التنقيط . وهذا الحال عبارة عن مزلة كبيرة تقود إلى التصحيف ، ان لم يتم العمل بحذر شديد مع الاستمانة بالمصادر اللازمة .

لقد أنجزت تحقيق القسم الأعظم من مجلدات بغية الطلب ، وقمت أثناء عملي بإعادة ترتيب أوراق كل جزء منها لأنها كانت « مدشورة » وفي شتاء عام ١٩٧٨ دفعت المجلدة الأولى للطباعة في دار الفكر ببيروت - وأملني كبير بأن تخرج هذه المجلدة إلى السوق الشهر المقبل ليتم طبع المجلدة الثانية .

ومرد تأخير طباعة هذه المجلدة غيابي السنوات الماضية في المغرب ، لكن الآن وقد عدت مجدداً إلى دمشق الأمل عظيم بأن تتم أعمال طباعة هذا الكتاب المملاق خلال العامين المقبلين .

ان المنهج الذي اتبعته في تحقيق كتاب بغية الطلب ، استهدف أولاً ضبط نصه ، واخراجه بالصورة التي ابتغاها مؤلفه ، مع الاقلال إلى أكبر الحدود من الحواشي ، وفقط اثبات الضروري منها ، هذا ومن الملاحظ أن ابن المديم نهى عن جل مواد كتابه من مصادر متوفر بعضها والبعض الآخر هو في حكم المفقود ، أو من المتعذر الوصول إليه ، ولقد قمت بتخريج النصوص التي تمكنت من الوقوف على أصولها ، ونهت إلى الفوارق ان وجدت ، ولقد تجلّى لدي أثناء عمليات التخريج مدى دقة ابن المديم ، وعلو أمانته ، وخلصت إلى نتيجة هامة مفادها أن « نقول ابن المديم » يمكن اتخاذها مرجعاً للضبط والتصحيح ، ولا شك أن هذا يزيد من قيمة كتاب بغية الطلب وقيمة محتوياته .



ولقد ارتأيت في البداية القيام بالتمريف بأصحاب المصادر التي نقل منها ابن العديم، ولكنني أقلعت عن ذلك، كيما لا أثقل المhausen وأتجنب عمليات التكرار، ورأيت الاستماسة عن ذلك أثناء وضع الفهارس العامة للكتاب، بوضع فهرس على قاعدة - الجبلوغرافيا - أوضح فيه مصادر ابن العديم بذكر اسم المؤلف وسنة وفاته، مع اسم كتابه أو كتبه المنقول عنها مع موضوعات النصوص المنقولة، وأخيراً أرقام الصفحات والمجلدات التي جاءت فيها بمعد طباعة كتاب البنية، وأملني كبريان يأتي هذا الفهرس كمفتاح عام للكتاب، وأن يكون فيه بعض التجديد بالنسبة لأعمال تحقيق النصوص خاصة الطويلة منها (١) .

كتب ابن السابق العموي بغطه على الصفحة الأولى :

١ - نوبة جمال غفرانه تعالى محمد بن محمد بن محمد بن السابق الحنفي عفا الله عنهم أجمعين ، بالقاهرة المحروسة في يوم الأربعاء التاسع عشر ربيع الآخر في سنة ست وخمسين وثمانمائة ، أحسن الله عاقبتها في خير أمين .

٢ - يقول كاتب هذه الأحرف فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد بن محمد بن بن العموي الحنفي عامله الله بلفظه الخفي : انه يروي تاريخ حلب للصاحب كمال الدين عمر بن أحمد المعروف بابن أبي جرادة وابن العديم عن الشيخ تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ ، مؤرخ الديار المصرية ، عن ناصر الدين محمد الهوارى الطبردار عن الحافظ شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي عن مصنفه صاحب كمال الدين ابن العديم فقدمهم الله تعالى برحمته ورضوانه .

٣ - وجاء أيضا على الصفحة الثانية بغط ابن السابق :

١ - عمر بن أحمد بن أبي الفضل هبة الله بن أبي غانم محمد بن هبة الله ابن قاضي حلب أبي الحسن أحمد بن يحيى بن زهير بن هرون بن موسى بن عيسى بن عبد الله بن محمد ابن أبي جرادة هاجر بن ربيعة ابن خويلد بن عوف بن عامر بن عقيل ، صاحب العلامة ، رئيس الشام كمال الدين أبو القاسم الهوارى الثقيل الحلبى ، المعروف بابن العديم .

١ - لقد الحق بالمجلدة الأولى من الكتاب بضع أوراق فيها ملاحظات وتعليقات ، ومعظم الملاحظات كتبت من قبل الجمال بن السابق العموي ، الذي كان من اصحاب السخاوي ، وقد أتى على ذكره في كتابه الاعلان بالتوبيخ (ص : ١٤٤) من مطبعة القدسي) ونظرا لأهمية هذه الملاحظات لأنها الوثيقة بترجمة لابن العديم ثم لتعلقها بفن التاريخ ولأنها حوت ترجمة قصيرة للشريف الإدريسي صاحب نزهة المشتاق الذي زاد حلب فترجم له صاحب كمال الدين ابن العديم : وقام ابن السابق بدوره بالانتباس من هذه كما هو مرجح ، يضاف الى هذا أن ابن السابق ذكر في إحدى الملاحظات تلقيه الكتاب من المقرئ مؤرخ مصر الإسلامية ، والمقرئ نهل من كتاب ابن العديم ما شاء له القدر ، لكن كما هي عادته لم يشر الى الكتاب ، فهو نادرا ما يشير الى مصادره ، وما يرد أحيانا في نصوصه من ذكر لبعض المصادر ، ينبغي الإلتباس على القارئ ، فالمصادر ليست مصادره ، بل مصادر صاحب النص المنقول عنه ، ووضح هذا الأمر لدي أثناء عملي في كتاب « المظفي » للمقرئ الذي شرع في تصنيفه وأخرجنياته ، وأراد أن يجعله مشابها لتاريخ دمشق وبعجمه ، لكن المية لم تسفقه ، وهندي الآن نسخة مصورة من هذا الكتاب فيها خمس مجلدات ، أربع منها بغط المقرئ وقد عملت في هذا الكتاب ، ونشرت بعض مواده ، وفي نيتي أن أنشر مزيدا من مواده قريبا فأعالج هذه المسألة بشكل أوفى . لهذا كله رأيت مقيدا الهاق بطني هذا بما دوله ابن السابق ، ذلك لأنني أرى أن تكون أبحاث مجلة كمجلة التراث مقرون كل منها بنص تراخي .

ولد سنة ست وثمانين وخمسمائة وتوفي سنة ستين وستمائة ، وسمع من أبيه ومن عمه أبي غانم محمد ، وابن طبرزد ، والافتخار ، والكندي ، وابن العرستاني ، وسمع جماعة كثيرة بدمشق ، وحلب ، والقدس ، والحجاز ، والعراق ، وكان محدثاً حافظاً ، مؤرخاً صادقاً ، فقيهاً ، حنفياً ، مفتياً ، منشئاً بليغاً ، كاتباً مجوداً ، درس وأفتى ، وصنف وترسل عن الملوك ، وكان رأساً في الخط المنسوب اليه بالنسخ والحواشي .

أطنب الحافظ شرف الدين الدمياطي في وصفه ، وقال : ولئي قضاء حلب خمسة من أباته متتالية ، وله الخط البديع ، والخط الرفيع ، والتصانيف الرائقة ، منها تاريخ حلب ، أدرسته المنية قبل اكمال تبليغه ، وروى عنه الدواداري وغيره ، ودفن بسفح المقطم بالقاهرة .

قال ياقوت : سألته لم سميتم ببني العديم ؟ فقال : سألت جماعة من أهلي عن ذلك فلم يعرفوه ، وقال : هو اسم محدث لم يكن أبائي القدماء يعرفون به ، ولم يكن في نساء أهلي من يعرف بهذا ، ولا أحسب إلا أن جد جدي القاضي أبا الفضل هبة الله بن أحمد بن يحيى بن زهير بن أبي جرادة مع ثروة واسعة ، ونعمة شاملة - كان يكثر في شعره من ذكر العدم ، وشكوى الزمان ، فإن لم يكن هذا سببه ، فلا أدري ما سببه .

قال : ختمت القرآن ولي تسع سنين ، وقرأت بالعشر ولي عشر سنين ، ولم أكتب على أحد مشهور ، إلا أن تاج الدين محمد بن أحمد بن البورنطي البغدادي ورد إلينا إلى حلب ، فكتبت عليه أياماً قلائل ، لم يحصل منه فيها طائل ، وله كتاب « الدراري في ذكر الدراري » جمعه للملك الظاهر ، وقدمه إليه يوم ولد ولده الملك العزيز ، وكتاب « ضوء الصباح في العث على السباح » صنّفه للملك الأشرف ، وكتاب « الأخبار المستفادة في ذكر بني أبي جرادة » وكتاب « في الخط وعلومه ووصف آدابه وطروسه وأقلامه » وكتاب « دفع التجري على أبي العلام المري » وكتاب « الإشعار بسا للملوك من النوادر والأشمار » .

ومن كتب اليه يسترفده سعد الدين منوهر الموصلي ، وأمين الدين ياقوت المعروف بالعالم ومنوهر ياقوت الكاتب الذي يضرب به المثل .

وكان في بعض سفراته يركب في محفة تشد له بين بغلين ، ويجلس فيها ويكتب ، وقدم إلى مصر رسولاً ، وإلى بغداد ، وكان إذا قدم مصر يلازمه أبو الحسين الجزار ، وله فيه مدائح .

٤ - وجاء على الصفحة الثالثة بخط ابن السابق أيضاً :

١ - للادريسي :

إذا عرف الإنسان أخبار من مضى	توهمته قد عاش من أول الدهر
وتحسبه قد عاش آخر دهره	إلى الحشر أن يبقى الجميل مع الذكر
فقد عاش كل الدهر من كان هالماً	كريمًا حلماً فاغتنم أطول العمر

٢ - محمد بن محمد بن عبدالله بن ادريس بن يحيى بن علي بن حود بن ميمون بن احمد بن علي بن عبيدالله بن عمر بن ادريس [بن ادريس] بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، الشريف الادريسي ، مؤلف كتاب رجار ، وهو « نزهة المشتاق في اختراق الافاق » ، نشأ في اصحاب رجار الفرنجي صاحب مقلية ، وكان اديبا ، ظريفا ، شاعرا ، مفو يعلم جغرافيا ، صنف لرجار الكتاب المذكور ، ومن شعر الادريسي المذكور :

ليت شعري اين قبري	ضاع في الغربة عمري
لم ادع للعين ما تش	تساق في بر و بحر
وخبرت الناس والار	ض لدى خير و شر
لم اجد جارا ولا دارا	كما في طي صدي
فكاني لم أسر	الا بميت او بقفسر

٣ - لابي الخطاب محمد بن محمد بن احمد البطائحي - روى شعره ابن النجار عن ثلاثة عنه :

يا راقد العين عيني فيك ساهرة وفارغ القلب قلبي منك ملآن
اني ارى منك عذب الثغر عذبي وايقظ الجفن جفنك وسنان
اخذ هذا المعنى شهاب الدين احمد بن عبد الملك المزاري احد من روى عنه الشيخ
فتح الدين بن سيد الناس ، فقال في قصيدته التي اولها :

دمي بالحلل ذات الغال مطلول وجيش صبري مهزوم ومفلول
منها :

يا راقد العين عيني فيك ساهرة وفارغ القلب قلبي منك مشغول
فغير القافية لا غير .

٥ - وجاء على الصفحة الرابعة بخط ابن السابق أيضا :

١ - فصل في فوائد التاريخ

منها واقعة رئيس الرؤساء مع اليهودي الذي أظهر كتابا ، زعم أنه كتاب رسول الله ﷺ ، باسقاط الجزية عن أهل خيبر ، وفيه شهادة جماعة من الصحابة ، منهم علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ، فحمل الكتاب الى رئيس الرؤساء ، ووقع الناس به في حيرة ، فمرضه على الحافظ أبي بكر خطيب بغداد ، فتأمل ثم ألقاه ، وقال : هذا مزور ، فقبل له : من أين لك كل ذلك ؟ فقال : فيه شهادة معاوية ، وهو أسلم عام الفتح ، وفتوح خيبر قبل ذلك سنة سبع ، وفيه شهادة سعد بن معاذ ، وهومات يوم بني قريظة قبل خيبر بستين ، ففرج ذلك عن المسلمين غما .

وروي عن اسماعيل بن عياش أنه قال : كنت بالعراق ، فأتاني أهل الحديث ، فقالوا : ها هنا رجل يحدث عن خالد بن معدان ، فأتيته فقلت : أي سنة كتبت عن خالد بن معدان ؟ فقال : سنة ثلاث عشرة - يعني ومائة - فقلت : أنت تزعم أنك سمعت منه بعد موته بسبع سنين لأن خالد مات سنة ست ومائة .

وروي عن الحاكم أبي عبدالله أنه قال : لما قدم علينا أبو جعفر محمد بن حاتم الكشي - بالشين والسين معاً - وحدث عن عبد بن حميد ، سأله عن مولده ، فذكر أنه ولد سنة ستين ومائتين ، فقلت لأصحابنا هذا يزعم أنه سمع من عبد بن حميد بعد موته بثلاث عشرة سنة .

وذكر قاضي القضاة شمس الدين أحمد بن خلكان ، قال : وجدت في كتاب الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ، وذكر طائفة من الثقات الاثبات : أن هؤلاء الثلاثة تواصلوا على قلب الدول ، والتعرض لافساد المملكة ، واستمطاف القلوب واستمالتها ، وارتاد كل واحد منهم قطراً . أما الجنابي فأكنساف الأحساء ، وابن المقفع توغل في أطراف بلاد الترك ، وارتاد العلاج بغداد ، فعكم عليه أصحابه بالهلكة والقصور عن درك الأمانة لبعد أهل العراق عن الانخداع ، هذا آخر كلام إمام الحرمين .

ثم قال شمس الدين بن خلكان : وهذا لا يستقيم عند أرباب التواريخ ، لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين في وقت واحد . أما العلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما ، ولكن لا أعلم هل اجتماعهما أم لا ، وذكر وفاة العلاج في سنة تسع وثلاثمائة ، وذكر وفاة الجنابي في سنة إحدى وثلاثمائة ، وذكر ابن المقفع فقال : كان مجوسياً ، وأسلم على يد عيسى بن علي عم السفاح والمنصور ، وكتب له ، واختص به ، وذكر أنه قتل في سنة خمس وأربعين ومائة .

ثم إن ابن خلكان قال : لعل إمام الحرمين أراد المقنع الخراساني ، وإنما الناسخ حرق عليه ، ثم فكرت في أن ذلك أيضاً لا يصح ، لأن المقنع الخراساني قتل نفسه بالسم في سنة ثلاث وستين ومائة ، ثم قال : وإذا أردنا تصحيح ما ذهب إليه إمام الحرمين فلا يكون إلا ابن السلمي لأنه أحدث مذهباً عالياً في التشيع والتناسخ ، وأحرق بالنار في سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة .

٢ - فائدة :

رأيت مشايخ الكتابة لا يشكلون الكاف إذا وقعت آخر ، ولا يكتبونها مجلساً ، أما إذا وقعت أولاً وفي بعض الكلمة حشواً فانهم يجلسونها ويشكلونها بركة الكاف ، ورأيتهم لا يجوزون في السطر الواحد أكثر من ثلاث مدات ، فأما الكلمة نفسها فلا يمدون فيها إلا بعد حرفين ، ويمدون ذلك كله من لحن الوضع في الكتابة .

٣ - فائدة أخرى :

لا تنقط القاف ولا النون ولا الياء إذا وقعت أواخر الكلم . برهانه أن الإعجام انتهى به للفارق ، فإن صورة الباء والياء والشاء ، والحاء والغاء ، والدال والمذال ،

متشابهة، والقاف والنون والياء اخر الكلمة لا تشبهها صورة أخرى ، أما اذا وقمن في بعض الكلمات وجب نقطهن لان الفارق بطل .

٤ - فائدة أخرى :

لا يكتب المضاف في اخر السطر الأول ، ويبتدأ بالمضاف اليه في السطر الثاني كعبداه ، وأبي بكر ، والمفارقة يفعلون ذلك ، وليس بحسن ، وأبلغ من هذا أن يكتبوا الكلمة الواحدة مفصلة الحروف في السطرين ، كالحزاي ، والياء ، والبدال ، والواو ، في السطر الاول آخر ، والنون من تنمة زيدون في أول السطر الثاني ، وهو اقبح من الأول .

٦ - وجاء على الصفحة الخامسة بخط ابن السابق أيضاً :

١ - فائدة ينبغي للمؤرخ حفظها والعمل بها :

ينبغي للمؤرخ أن يقدم اللقب على الحنية ، والكنية على العلم ، ثم النسبة الى البلد ، ثم الى الاصل ، ثم الى المذهب في الفروع ، ثم الى المذهب في الاعتقاد ، ثم الى العلم ، او الصناعة ، والخلافة او السلطنة ، او الوزارة ، او القضاء ، او الإمرة ، او المشيخة ، او الحج ، او الحرفة ، كلها تقدم على الجميع ، فتقول في الخلافة : أمير المؤمنين الناصر لدين الله ، أبو العباس السامري ، ان كان ولد يسر من رأى ، البغدادي ، فرقا بينه وبين الناصر الأموي صاحب الاندلس ، الحنفي الماتريدي ، ان كان يتمذهب في الفروع بفقته أبي حنيفة ، ويميل في الاعتقاد الى أبي منصور الماتريدي ، ثم يقول القرشي الهاشمي .

ويقول في السلطنة : السلطان الملك الظاهر ركن الدين أبو الفتح بيبرس الصالحي - نسبة الى أستاذه الملك الصالح - التركي ، الحنفي ، البندقدار ، أو السلاح دار .

وتقول في الوزراء : الوزير فلان الدين أبو كذا فلان ، وتسرد الجميع كما تقدم ، ثم تقول : وزير فلان .

وتقول في القضاة كذلك : القاضي فلان الدين ، وتسرد الباقي كما تقدم .

وتقول في الأمراء كذلك : الأمير فلان الدين وتسرد الباقي الى أن تجعل الآخر وظيفته التي كان يعرف بها قبل الإمرة ، مثل الجاشنكير ، أو الساقى ، أو غيرها .

وتقول في أشياخ العلم : العلامة ، أو الحافظ ، أو المسند ، فيمن عُمِّرَ وأكثر الرواية ، أو الإمام ، أو الشيخ ، أو الفقيه ، وتسرد الباقي الى أن تختم الجميع : بالاصولي أو النحوي أو المنطقي .

وتقول في اصحاب الحرف : فلان الدين ، وتسرد الجميع الى أن تقول الحرفة ، إما البزاز أو المعطار ، أو الغياط .

فان كان النسب الى أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) ، قلت : القرشي ، التيمي ، البكري ، لأن قرشياً أهم من أن يكون تيمياً ، والتيمي أهم من أن يكون من ولد أبي بكر

(رضي الله عنه) * وان كان النسب الى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ، قلت : القرشي ،
 العدوي ، العمري ، وان كان النسب الى عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ، قلت :
 القرشي ، الأموي ، العثماني ، وان كان النسب الى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ،
 قلت : القرشي ، الهاشمي ، العدوي ، وان كان النسب الى طلحة (رضي الله عنه) ، قلت :
 القرشي ، النخعي ، الطلحي ، وان كان النسب الى الزبير (رضي الله عنه) ، قلت : القرشي ،
 الأسدي ، الزبيري ، وان كان النسب الى سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) ، قلت :
 القرشي ، الزهري ، السعدي ، وان كان النسب الى سعيد (رضي الله عنه) ، قلت :
 القرشي ، العدوي ، السميدي الا انه ما نسب اليه فيما أعلم * وان كان النسب الى
 عبد الرحمن بن عوف (رضي الله عنه) ، قلت : القرشي ، الزهري ، العوفي من ولد عبد الرحمن
 ابن عوف ، وان كان النسب الى أبي عبيدة بن الجراح (رضي الله عنه) ، قلت : القرشي
 من ولد أبي عبيدة ، على انه ما أعقب *

هذا والذي ذكر هو القاعدة المعروفة ، والجادة المسلوكة المألوفة عند أهل العلم ،
 وان جاء في بعض التراجم ما يخالف ذلك من تقديم وتأخير ، فانما هو سبق قلم ، وذوول
 من الفكر ، وانما قررت هذه القاعدة ليردما خالف الأصل إليها ، وبالله التوفيق *

٢ - فائدة أخرى :

كلما رفع المؤرخ في أسماء الأباء والنسب ، وزاد في ذلك ، انتفع به ، وحصل له الفرق
 بين المترجمين ، فقد حكى أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني ، قال : حجبت في سنة ،
 وكنت بمنى أيام التشريق ، فسمعت منادياً ينادي : يا أبا الفرج ، فقلت : لعله يريدني ،
 ثم قلت : في الناس كثير ممن يكنى أبا الفرج ، فلم أجبه ، ثم نادى : يا أبا الفرج المعافى ،
 فهمت باجابته ، ثم قلت : قد يكون اسمه المعافى وكنيته أبا الفرج ، فلم أجبه ، فنادى :
 يا أبا الفرج المعافى بن زكريا ، فلم أجبه ، فنادى : يا أبا الفرج المعافى بن زكريا
 النهرواني ، فقلت : لم يبق شك في مناداته إياي ، اذكر كنييتي ، واسمي ، واسم أبي ،
 وبلدي ، فقلت : ما أناذا ، فما تريد ؟ فقال : لملك من نهروان الشرق ؟ فقلت : نعم ، فقال :
 نحن نريد نهروان الغرب ، فعجبت من اتفاق ذلك * انتهى *

وكذلك الحسن بن عبدالله العسكري أبو أحمد اللغوي صاحب كتاب التصحيح ،
 والحسن بن عبدالله العسكري ، أبو هلال صاحب كتاب الأوائسل ، كلاهما الحسن بن
 عبدالله العسكري ، الأول توفي سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة ، والثاني كان موجوداً
 في سنة خمس وتسعين وثلاثمائة ، فاتفقا في الاسم واسم الأب والنسبة والعلم ، وتقاربا
 في الزمان ، ولم يفرق بينهما الا بالكنية لأن الأول أبو أحمد ، والثاني أبو هلال ، والأول
 ابن عبدالله بن سعيد بن اسماعيل ، والثاني ابن عبدالله بن سهل بن سعيد ، ولهذا كثير من
 أهل العلم بالتاريخ لا يفرقون بينهما ، ويظنون أنهما واحد *

وكذلك أبو بكر محمد بن علي الشاشي الشافعي ، هذه الكنية ، والاسم ، واسم الأب ،
 والنسبة الى البلد ، والى المذهب ، الجميع مشترك بين الإمامين المشهورين : أحدهما

الفقيه المحدث الاصولي اللغوي الشاعر المعروف بالقفال الكبير ، والآخر الفقيه صاحب الطريقة المشهورة ، والاول وفاته سنة خمس وستين وثلاثمائة ، والثاني وفاته سنة خمس وثمانين وأربعمائة ، الاول محمد بن علي بن اسماعيل ، والثاني محمد بن علي ابن حامد ؛ وكذلك محمد بن علي ، كلاهما شرح المقامات العربية ، أحدهما محمد بن علي بن أحمد أبو عبدالله ، يعرف بابن حميدة الحلبي ، توفي سنة خمسين وخمسمائة ، والآخر محمد بن علي بن عبدالله ، أبو سعيد النجاشي الحلبي ، توفي سنة احدى وستين وخمسمائة .

٧ - وجاء علي الصفحة السادسة بخط ابن السابق أيضاً :

١ - فائدة : كانت العرب تؤرخ في بني كنانة من موت كعب بن لؤي ، فلما كان عام الفيل ، أرخت منه ، وكانت المدة بينهما مائة وعشرين سنة .

قال أبو الفرج صاحب الأغاني : انهما مات الوليد بن المغيرة بن عبدالله بن عمرو ابن مخزوم ، أرخت قريش بوفاته مدة لاعظامها اياه ، حتى اذا كان عام الفيل جعلوه تاريخاً ، هكذا ذكر ابن داب .

وأما الزبير بن بكار فذكر أنها كانت تؤرخ بوفاة هشام بن المغيرة تسع سنين الى أن كانت السنة التي بنوا فيها الكعبة ، فأرخوا بها ، انتهى .

وأرخ بنو اسماعيل عليه السلام من نار ابراهيم عليه السلام الى بنائه البيت ، ومن بنائه البيت الى تفرق معد ، ومن تفرق معد الى موت كعب بن لؤي .

ومن عادة الناس أن يؤرخوا بالواقيع المشهور والامر العظيم ، فأرخ بعض العرب بعام الختان لشهرته ، وكانت العرب قديماً تؤرخ بالنجوم ، وهو أصل قولك نجمت على فلان كذا حتى يؤديه في نجوم .

وقال بعضهم : قالت اليهود : ان الماضي من خلق آدم عليه السلام الى تاريخ الاسكندر ثلاثة آلاف سنة وأربعمائة سنة وثمانية وأربعمون سنة ، وقالت النصارى : انها خمسة آلاف سنة ومائة وثمانون سنة .

وأما المدة المحررة من هبوط آدم عليه السلام من الجنة الى الأرض لتاريخ الليلة المسفرة عن صباح يوم الجمعة الذي كان فيه الطوفان عند اليهود ، ألف سنة وستمائة وخمسون سنة ، وعند النصارى ألفاً سنة ومائتان واثنان وأربعمون سنة ، وعند السامرة ألف وثلاثمائة سنة وسبع سنين .

وقال آخر : المدة التي بين خلق آدم ويوم الطوفان ألفاً سنة ومائتان وعشرون سنة وثلاثة وعشرون يوماً .

وأما تاريخ الاسكندر المذكور في القرآن العظيم [كذا؟] وتاريخ بغت نصر فمعلومان ، وتاريخ الطوفان مجهول ، فأردنا تصحيح ذلك وتحريره ، فصحناه بحركات الكواكب ، وأوساطها ، من وقت كون الطوفان الذي وضع فيه بطليموس من أوساط الكواكب في

المجسطي ، فبمقارنة هذين الاصلين صححت تاريخ الطوفان بحركات الكوكب ، كما تصحح حركات الكواكب بالتاريخ طردا فمكسنا ذلك الى خلف ، وجمعنا ازمته وحررناه ، فوجدنا بين الطوفان وبخت نصر من السنين الشمسية على ابلغ ما يمكن من التحرير ألفي سنة واربعمئة سنة وثلاثي سنة وربع سنة ، ومنه الى تاريخ السريان اربعمئة سنة وست وثلاثون سنة ، وجمعنا ذلك فحان ما بين الطوفان وذي القرنين بعد جبر الكسور ألفين وتسعمائة واثنين وثلاثين سنة ، ثم زدنا على ذلك ما بيننا وبين ذي القرنين الى عامنا هذا وهو سنة احدى وسبعين وستمئة للهجرة ، فبلغ من آدم عليه السلام الى الآن ستة آلاف سنة وسبعمئة وتسعا وسبعين سنة على ابلغ ما يمكن من التحرير .

وقال وهب : عاش آدم الف سنة ، وفي التوراة تسعمائة وثلاثين سنة ، وكان بين آدم وطوفان نوح الف سنة ومائتان واربعون سنة ، وبين الطوفان وابراهيم عليه السلام تسعمائة وسبعة واربعون سنة ، وبين ابراهيم وموسى عليهما السلام سبعمائة سنة ، وبين موسى وداود عليهما السلام خمسمائة سنة ، وبين داود وعيسى عليهما السلام ألف سنة ومائة سنة ، وبين عيسى ومحمد نبينا (صلوات الله وسلامه عليهما) ستمائة وعشرون سنة ، والله اعلم بالصواب .

واقدم التواريخ التي بايدي الناس :

زعم بعضهم أن أقدم التواريخ تاريخ القبط ، لأنه بعد انقضاء الطوفان ، وأقرب التواريخ المعروفة تاريخ يزجرد بن شهر يار الملك الفارسي ، وهذا هو تاريخ أرخه المسلمون عند افتتاحهم بلاد الأكاسرة ، وهي البلاد التي تسمى بلاد ايران شهرة . وأما التاريخ المعتصدي فما أظنه تجاوز بلاد العراق ، وفيما بين هذه التواريخ تواريخ انقبط والروم والفرس ، وبني اسرائيل ، وتاريخ عام الفيل ، وأرخ الناس بعد ذلك من عام الهجرة .

وأول من أرخ الكتب من الهجرة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في شهر ربيع الأول سنة ست عشرة ، وكان سبب ذلك أن أبا موسى الأشعري ، كتب الى عمر (رضي الله عنهما) : انه يأتينا من قبل أمير المؤمنين كتب لا ندري على أيها نعمل ، قد قرأنا صكا منها محله شعبان ، فما ندري أي الشعبانين ، الماضي أو الآتي ، فمسل عمر (رضي الله عنه) على كتب التاريخ ، فأراد أن يجعل أوله رمضان ، فرأى أن الأشهر الحرم تقع حينئذ في سنتين ، فجعله من المحرم .

٨ - وجاء على الصفحة السابعة ، بغير خط ابن السابق :

١ - الحمد لله . من تاريخ ابن المديم ، بخطه ، رحمة الله عليه ، واسمه زبدة الحلب في تاريخ حلب .

٢ - وجاء بخط ابن السابق : نوبة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد بن محمد بن السابق الحنفي عفا الله عنهم أجمعين ، بالقاهرة المحروسة في سنة اثنين وأربعين وثمانمئة ، أحسن الله عاقبتها في خير ، أمين .

الفصاح من عبارات العامة

هشام النحاس

نشف

لعلني مستطيع أن أكتب مفصلاً في موضوع فصاح العامة في (المعجم المدرسي) (١) ، أما الآن فأشير إلى ما تحت عنوان (نشف) فيه :

[نشف الشيء ' ينشف ' نشفاً ونشفاً : جف ... ونشفت البئر : انقطع ماؤها • ونشفت المنديل المرق ، والحوض الماء : امتصه ...

المنشفة : منديل ينشف به الوجه واليدان ونحوهما (المجمع) (ج) مناشف • نشف الشيء : جففه ...

تنشف الرجل : مسح الماء عن جسده بمنديل ونحوه ... (١)

وأحمد بن فارس أقدم علماء فقه اللغة يقول في (معجم مقاييس اللغة) : [النون والشين والفاء أصل صحيح يدل على ولوج ندى في شيء يأخذه • منه : النشف : دخول الماء في الثوب والأرض حتى ينتشفاً • والنشفة : حجر • سميت لانتشافها الوسخ عن مواضعه • والجمع النشف •

(ويقال إن النشف) (٢) في العياض كالنزع في الركايا • والناقة يدرك قبل نتاجها ثم تذهب درتها : منشاف ونشوف (٢) •

وفي الحاشية ٤ [التكملة من المجلد] (٢) .

وفي كتبنا المدرسية ، وفي غيرها ، وفي الكتابات الحديثة تجد الأحاديث تستفيض في موضوع : جفاف بيئاتنا الصحراوية ، ولا أكاد أتذكر كاتباً استعمل (النشف) أو ما في مادة مشتقاته الواردة في العامية الدارجة على الألسن دون الأقلام والورق . . . فلماذا هذا الهجران ؟ وما الذي يدفع الكتاب والمثقفين المعاصرين إلى التباعد عن استخدام ما نجده ميثوثاً في المعجمات وكتب الأصول اللغوية من مئات المبارات الفصاح الواردة في اللهجات العامية الشعبية من أمثال هذا الفعل : نشف ، الدارج على ألسنة الشعبين ؟ ولماذا أنعب أساتذتنا أنفسهم وأتبعونا منذ طفولتنا ، وهم يعلموننا كيف نستبدل بلزق : لصق وبهندز : هندس ، وببرد قارص : قارس . . . وبنشف : جف . . . وبكل ما هو عامي دارج من فصاح المبارات ، فصاحاً آخر تبتمد بنا عن الألفاظ الشعبية الدارجة ، من غير أن يخطر بالبال ضرورة التأكيد والتثبت من دقة الاختيار وصوابه ومقدار موافقته المقصود من التعبير ! ليست هذه الجهود التربوية التعليمية المهدورة طاقة لا بد من ترشيدها ؟

أحمد رضا صاحب كتاب (ردّ العامي إلى الفصح) (٣) لم يكتب فيه عن النشف ، وإنما فصل القول في هذه المادة في معجمه (متن اللغة) (٤) ولكنه لم يفرّد لها حاشية من حواشي معجمه التي كان يخصصها لعلاقة العامي بالفصح ، فكانه يجد فصاحتها بديهية معروفة ومفروغاً منها فلا تحتاج إلى أن تذكر في فصح العامي الذي يذكر منه ما قد يلتبس أو يُجهل فقط ، فكيف ولماذا يفضل معاصروننا : الجفاف ؟

خطر ببالي أولاً أن (نشف) وأسرة مشتقاته مما لم يرد في القرآن الكريم . ولكنني لم أجد فيه (جف) وأسرتها أيضاً ، فقد لاحظت أن الذكر الحكيم يستعمل (يبس) كما في قوله عز وجل : (ولا رطب ولا يابس) (٥) أو قوله : (طريقاً في البحر يبساً) (٦) أو (وأخر يابسات) (٧) .

كما قد يرد فيه التعبير عن ذهاب الماء مثل : (وغيض الماء) (٨) و (إن أصبح ماؤكم غوراً) (٩) .



فلأغير وجهة البحث ، ولأسأل : أيهما أدق وأوفق تعبيراً جفّ أم نشف ؟ وللإجابة نحتاج الى دراسة لغوية تقوم على الموازنة بين معنييهما واستعمالتهما . موازنة لست واجداً إياها جاهزة حاضرة ، في كتب اللغة ومعجمات الألفاظ أو المعاني المتوافرة ، قديمة أو معاصرة ، ولكن عليّ أن أعرض للقارئ النقول المتاحة في مظانها من المراجع اللغوية ، لقصّ الموازنة المنشودة وتفصيلها وتجهيزها ، ما أمكن . . . فلقد خاب أمني حتى في معجمات المعاني التي تفصل القول في درجات الحبّ ، مثلاً ، وتضع التسميات لكل نوع أو درجة من مثل هذا الفعل ، مما جعلني أطيل النظر فيها : من (فقه اللغة)^(١١) للشمالي الى (الألفاظ الكتابية)^(١٢) للهمذاني ، والى (التلخيص في أسماء الأشياء)^(١٣) للمسكري و (كتاب النوادر) لأبي مسعل الأعرابي^(١٤) ، وحتى (المخصص) لابن سيده^(١٥) الذي لفت نظري الى أنه خصص عنواناً من عناوينه لـ [نضوب الماء ونشفه] ، ولم أكتف بذلك فخرجت الى بعض معجمات المعلومات العامة (الكليات) للكفوي^(١٦) مثلاً . . . ولكن بلا طائل . . .

وعدت ألجأ الى كتب اللغة من معجمات الألفاظ ، أضع ما كتب كل منهم عن النشاف والجفاف ، ولقد سبق أن عرضت نقلاً لابن فارس عن نشف في (مقاييس اللغة) و (المجلد) ، فلأعرض نقلاً له عن جفّ فيهما : [(جفّ) الجيم والفاء أصلان : فالأول قولك : جف الشيء جُفُوفاً . يجف . والثاني الجُفّ جُفّ الطلعة ، وهو وعاءها . ويقال : الجُفّ شيء ينقر في جذوع النخل . والجُفّ نصف قربة يتخذ دلواً . وأما قولهم للجماعة الكثيرة من الناس جف ، وهو في قول النابغة :

في جُفّ ثعلبٍ واردةٍ الأمرار

فهو من هذا : لأن الجماعة يُنْضَوِي إليها ويُجْتَمَع ، فكانها مَجْمَعٌ من يأتي إليها .

فأما الجُفّجف الأرض المرتفعة فهو من الباب الأول ، لأنها اذا كانت كذا كان أقل لنداها . . . [(٢)] .

كأنني أحس من جملة ابن فارس الأخيرة عن (الجفجف) ومما سبق أن رويته له عن النشف ، أن النشف العامية الفصيحة أقوى وأدق تعبيراً ، ولكنني لا أزال أفتش عما يؤكد ذلك . . .

و ٠٠ ليست (فصاح العامة) في (المعجم المدرسي) وحده من دون المعجمات الحديثة ، وانما بدأت به لأنه أحدث معجم حتى الآن ، يوم كتابة هذا ٠ ويمكن أن نضيف مثلاً من (الوسيط) معجم مجمع اللغة العربية في القاهرة : [٠٠٠ يقال : نَشِفَتِ الأرضُ : صارت نَشِيفَةً ٠ ونَشِيفَتِ الأرضُ الماءَ : شربته ٠ وأنشَفَ الشيءَ : نَشَفَهُ ٠٠٠ وتَنَشَّفَ الرجلُ : وتَنَشَّفَ الشيءَ : التَّشَاةُ : الرغوة تملو اللبن ٠ والتَّشَاةُ : ما نَشَفَ من الماء ونحوه ٠ انتَشَفَ : تغير لونه ٠ التَّشَاةُ : المِنْشَفَةُ ، أو واحدة ورق النشَّاف ٠ التَّشَفَّةُ : الشيء القليل يبقى في الاناء. والتَّشَفَّةُ : ما أُخِذَ بِمِنْشَفَةٍ من القِدَرِ وهو حارٌّ فحَسِي ٠٠٠ نَشَفَتِ الحلوبُ : رُنِيت مرة حافلاً ومرةً ليس في ضرعها شيء ٠٠٠ ويقال : نَشَفَ ماله : ذَهَبَ ٠٠ [١٦] ٠ ومن قول الزمخشري في (أساس البلاغة) : [٠٠٠ ومن المجاز : نَشَفَ ماله : ذهب] (١٧) والمعجمات قديمها وحديثها تتناقل هذه النقول وغيرها أيضاً في هذه المادة التي أهملها مثقفونا المعاصرون ، فيما يدل على ما كان ذكر من الجفاء بين المثقفين وبين المعجم العربي (١٨) أن منهم من ظن جبران خليل جبران يستعمل العامة لأنه قال في قصيدته (المواكب) التي غنت منها فيروز : (أعطني الناي) :

هل تَحَمَّمتَ بِعَطْرِ ٠٠٠ وتَنَشَّفَتَ بنور ٠٠٠

فهذا راجع مادة نشف في بعض المعجمات الحديثة كمعجم أحمد رضا (متن اللغة) أو معجم جبران مسعود (الرائد) ، أولويس معلوف (المنجد) ، أو سميد الخوري الشرتوني (أقرب الموارد ٠٠٠) ، أو بطرس البستاني (محيط المحيط) أو غيرهم ٠٠ أو في المعجمات القديمة المعروفة من مثل : (القاموس المحيط) للفيروز آبادي أو (تاج العروس ٠٠) للزبيدي أو غيرهما ٠٠ ونختتم باختيار هذا النقل من ابن منظور في (لسان العرب) : [نَشَفَ الماءُ : يَبِسَ ٠٠٠ وفي حديث طَلَّقَ : أنه ، عليه السلام ، قال لنا : اكسروا بيمتكم وانضَحُوا مكانها واتخذوه مسجداً ، قلنا : البلد بعيد والماء يَنْشَفُ : قال ابن الأثير : أصل النَشَفِ دخول الماء في الأرض والشوب ٠٠٠ وفي حديث عمار : أتى النبي ﷺ ، فرأى به صُفْرَةً فقال : اغسلها ، فذهبتُ فَاخَذْتُ نَشَفَةً لنا ، فدلكت بها على تلك الصفرة حتى ذهبَتْ ؛ قال النشفة : بالتحريك وقد تُسَكَّنُ ،

واحدة النَّشَف وهي حجارة سود كأنها أحرقت بالنار ، وإذا تُرِكت على رأس الماء طَفَت ولم تنفص فيه وهي التي يحك بها الوسخ عن اليد والرجل
والنَّشَفَة : الصوفة التي ينشَف بها الماء من الأرض . الصباح : والنَّشَافَة :
التي ينشف بها الماء . وفي الحديث : كان لرسول الله ﷺ نَشَافَة يُنَشَفُ بها
غُسلَة وجهه يعني منديلاً يمسح به وضوءه [(١٩)] .

تَلَحَّلَجْ

يقول الفيروز أبادي في (القاموس المحيط) في مادة (لَحَج) :

(. . . وَلَحَّلَجُوا : لم يبرحوا مكانهم كتلحلحوا) (٢٠) .

أما صاحب (المعجم المدرسي) محمد خير أبو حرب فيقول في مادة (لَحَج) :
(تلحلج عن المكان : تزحج) (٢١) . ولقدكدت أخذها عنه ، فأدرجها في (فصاح
العامة العامة) لولا أنني حين لم أجدها عند أحمد رضا صاحب (رد المامي الى
الفصيح) (٢٢) فتشت عنها في معجم رضا (متن اللغة) ووجدته يقول في مادة
(لَحَج) :

(لَحَج القوم : ثبتوا في مكانهم فلم يبرحوا . تلحلحوا : كانوا كذلك : ضد
تَلَحَّلَجُوا . وتَلَحَّلَجُوا عن المكان : تزحجوا وتفرقوا « مقلوب
تَحَلَّلَجَ » (١) . اللحلج واللحلة : الخبزة اليابسة . التَّلَحَّلَج : المكان
الضيق . المُلَحَّلَج : السيد) (٢٣) .

ويضيف رضا في العاشية ١ : (وعامتنا تقول : لَحَج الاناء إذا غسله ونظفه
بالماء . ورجل مُلَحَّلَج : نظيف الأعمال لبق فيها « ولعلها مأخوذة على القلب من
حَلَّحَلَتْ » أي أزال الوسخ عن مكانه فيه) (١٠ هـ) .

إذا استقرىء القدماء ، وأبدأ بابن فارس صاحب (معجم مقاييس اللغة)
فهو فارس هذه الميادين وابن بَجْدَتْها؛ يقول في مادة (لَحَج) : (اللام والحاء
أصل صحيح يدل على مُلَازِمَة ومُلازِمَة . يقال : ألح على الشيء العاحاً إذا
أقبل عليه ولم يفتر : . ويقال : لحت عينه إذا التصقت . ومنه قولهم : هو ابن عمه

لَعًا ، أي لاصق النسب . والمِلْحَاحُ : القَتَبُ يعضُ على غارب البعير
ويقال : تلحح القوم ، إذا أقاموا مكانهم لم يبرحوا . قال :
أقاموا على أثقالهم وتلححوا .

ويقال : مكان لاحٌ : ضيق . ورحى ملحاح على ما تطحنه . ويقال : ألحَّ
الجمالُ ، كما يقال : خلَّات الناقة ، وحرَّانَ الفرسُ ، وذلك إذا لم يكْدُ
يَنْبَمِثُ (٢٤) .

ولا أكرر النقول التي لدى ابن منظور في (لسان العرب) ثم لدى مجد الدين في
(القاموس المحيط) ثم لدى الزبيدي شارح المحيط في (تاج العروس) أو في
(مستدرک التاج وهؤلاء يفيضون في (لالح) و (تلحح) وكلهم يعرضونها في
مادة (ل ح ح) .

ولكنني أجد مزيداً من التوضيح لدى جمال الدين في (اللسان) في قوله :
(. . .) : وأنشد الفراء لامرأة دعت على زوجها بعد كبره :
تقول :

وَرَيَا ، كَلَّمَا تَلَحَّحَا ، شَيْخَا إِذَا قَلْبَتَهُ تَلَحَّحَا

ولحح القوم ، وتلحح القوم : ثبتوا مكانهم فلم يبرحوا : قال ابن مقبل :

بِعَيٍّ إِذَا قِيلَ أَظْلَعُوا قَدْ أَتَيْتُمْ أَقَامُوا عَلَى أَثْقَالِهِمْ وَتَلَحَّحُوا

يريد أنهم شجمان لا يزولون عن موضعهم الذي هم فيه إذا قيل لهم :
أتيتم ، ثقةً منهم بأنفسهم .

وتلحح عن المكان : كثر حزنه ، ويقول الأعرابي إذا سئل : ما فعل القوم ؟
يقول تَلَحَّحُوا أي ثَبَّتُوا : ويقال : تَلَحَّحُوا أي تفرقوا : قال : وقولها
في الأرجوزة تلححها ، أرادت تَلَحَّحُوا فقبلت ، أرادت أن أعضاءه قد تفرقت
من الكبر . وفي الحديث أن ناقة رسول الله ﷺ ، تَلَحَّحَتْ عند بيت أبي أيوب
ووضعت جرائنها أي أقامت وثبتت وأصله من قولك ألحَّ يلح .

والتحَّت الناقة إذا برَّكت فلم تبرح مكانها ٠٠٠ وأما التحلحل فالتحرك
والذهاب ٠٠٠ (٢٥) .

كاني أجد في قول ابن منظور الذي رده من بعده الزبيدي في (التاج) :
(أرادت تحلحلا ، فقلبت) (٢٦) التوثيق المطلوب لتفسير أحمد رضا المذكور سابقاً
بأن (العامة قلبتها) .

ولكن في شرح ابن منظور لهذه المادة عبارة ندَّت عنه لعلها تكون المسؤولة عما
ورد في معجماتنا الحديثة : وأعتذر عن اضطراري الى إعادة عبارة ابن منظور
في هذه الفقرة (٠٠) وتحلح عن المكان : كترحزح ، ويقول الأعرابي اذا
سئل : ما فعل القوم ؟ يقول : تَلَحَّلُوا أي ثبتوا ، ويقال : تَحَلَّلُوا أي تفرقوا ؛
قال : وقولها في الأرجوزة : تَلَحَّلْنَا ، أرادت تَحَلَّلْنَا فقلبت (٠)

لم أكتف بالمبارة : (٠٠٠ كترحزح ٠٠٠) في هذا التكرار لأنني أريد ، بدلالة
ما بعدها ، أن أغلب على الظن أن جمال الدين قصَّد أنها مثل (ترحزح)
في وزنها فقط ، ولم يقصد المعنى ، ودليلي تنمة نصه الذي أعدته لأدل على
مقصده هذا ، ولقد كرره الزبيدي نصاً كما قلت سابقاً .

فطنني - وليس اعتقادي طبعاً - أن علماء اللغة المحدثين من مؤلفي المعجمات
العربية الحديثة انساقوا ، عدا أحمد رضا ، الى التوهم أن ابن منظور أراد
المعنى حين قال (كترحزح) . ففي (المعجم الوسيط) معجم المجمع في مصر ،
في مادة (لحل) : (لحلح القوم : ثبتوا مكانهم فلم يبرحوا . تلحح القوم :
لحلحوا . وتلحح فلان عن المكان : ترحزح) (٢٧) . ولقد سبق الوسيط الى
معنى (ترحزح) كل من الشرطوني في معجمه (أقرب الموارد) (٢٨) . ولويس
معلوف في (المنجد) (٢٩) وجبران مسعود في (الرائد) (٣٠) ، وأكثر من ذلك أن
المعلوف وقبله الشرطوني قد نصّا بصراحة ووضوح على أن هذه المادة (ضد) ،
مع أنني لم أشر عليها في معجمات (الأضداد في كلام العرب) والكتب
المتوافرة منها ، وسأشكر من يشر عليها ويوثق تضادها هذا ويهديني اليه .

أضيف أن من هؤلاء المحدثين من يورد : (لحلح) في مادة (لحل) كمؤلفي
(٠٠٠ الوسيط) و (٠٠٠ المدرسي) و (الرائد) ، وممروف أن جبران في
(الرائد) يضع (تلحح) في حرف التاء ، ثم يضع (لحلح) في حرف اللام ، وفي كلا

موضعها المتباعدين عنده يجعلها من (لحل) . أما الشرطوني في (أقرب الموارد) ومعلوف في (المنجد) ورضا في متن اللغة ، فوضموها في موضعها عند القدماء من (لحج) ، وحافظ رضا على معنى الملازمة والملازمة (.) الذي نص عليه ابن فارس وابن منظور والفريوز أبادي والمرضى الزبيدي منذ القديم ، ونزاع رضا مثل القدماء الى أن المعنى المناقض جاء من (القلب) الذي تمرضت له الكلمة من (تحلل عن مكانه : إذا زال) .

دَلَقَ يَدْلُقُ ، واندلق ، والمدلوقة

لك روعي أيها الخمار وادْلُقْ لي كأسا
علني ، في غربتي ، بعض شجونني أتناسي

ادلُق : من فصاح العامة . يقول أحمد بن فارس في (معجم مقاييس اللغة) : [(دلق) الدال واللام والقاف أصل واحد مطرد ، يدل على خروج الشيء وتقدمه . فالناقة الدلوق هي التي تكسر أسنانها بالماء يخرج من فمها . ويقال : اندلق السيف من غمده ، إذا خرج من غير أن يسئل . واندلقت أقتاب بطئته ، إذا خرجت أمعاؤه . واندلق السيل على القوم ، واندلق الجيش . قال طرفة :

دَلَقَ فِي غَارَةٍ مَسْفُوحَةٍ كَرَعَالِ الطَّيْرِ اسْرَابًا تَمُرُّ

وناقة دَلَقَ : شديدة الدفئمة . والاندلاق : التقدم . وكان يقال لمماراة بن زياد المبسبي أخى الربيع : « دالِق » (٢) . وفي العاشية ٣ [في القاموس وشرحه أنه سمى بذلك لكثرة غاراته] (٣) .

ويفصل ابن منظور في (لسان العرب) أكثر ، إذ يضيف : [. . . ابن سيده : دلِق السيف من غمده دَلَقًا ودَلُوقًا ، واندلق ، كلاهما : استرخى وخرج سريعا من غير استلال ، وكذلك إذا انشق جفنه وخرج منه . وادْلَقَهُ هو ودَلَقْتُهُ أنا دَلَقًا إذا أزلْتَقْتُهُ من غمده . وسيف دالِق ودَلُوق إذا كان سَلَسَ الخروج من غمده يخرج من غير سَلٍّ ، وهو أجود السيوف وأخلصها ، وكل سابق متقدم ، فهو دالِق .

واندلق بين أصحابه : سبق فمضى . واندلق بطنه استرخى وخرج متقدماً . .
ومنه الحديث : جئت وقد أدلقتني البرد : أي : أخرجني .

واندلق السيل على القوم أي هجم . . . واندلق الباب إذا كان ينصفق إذا
فتّح لا يثبت مفتوحاً . ودلّق باباً دلّقاً : فتحه فتحاً شديداً . وغارة
دلّق ودلّق : شديدة الدفع . وقد دلّقوا عليهم الفارة أي شتوها . . .
ويقال : بينا هم آمنون إذ دلّق عليهم السيل . . ويقال : أدلّقت المئخة من
قصة المظلم فاندلقت . . .

... وجاء وقد دلّق لجامه أي وهو مجهود من العطش والاعياء . . [(٢٢)]

وترد هذه النقول أو ما هو قريب منها في معجم الفيروز آبادي (القاموس المحيط)
والزبيدي (تاج المروس . .) والزمخشري (أساس البلاغة) . . ثم ترد في
المعجم الحديث في مثل معجم الشرتوني (أقرب الموارد . .) أو غيره من المعجمات
الحديثة . . ولكن (المعجم الوسيط) معجم المجمع في مصر يورد أيضاً : [ودلقه :
صبّه . . يقال : دلّق الماء . . (مو)] (٢٣) . فهي لفظة مولدة في رأي أصحاب
(الوسيط) وقد تابعتهم في ذلك محمّد خير أبو حرب صاحب (المعجم المدرسي
حين ذكر أيضاً أنها مولدة . .

أما أحمد رضا فلم يوردها في كتابه (ردّ العامي الى الفصيح) ولكنه في
معجمه (متن اللغة) فصل القول فيها ، وأفرد فقرة بعنوان : [الدلّق : ثوب
متسع الأكمام طويلها مفتوح فوق كتفيه بغير تفريج سابل على القدمين يلبسه
القضاة في الدولة الأيوبية « صبح : ٤ : ٤٢ » ويحسن أن يطلق على ما يُسمونه
الرّوب وهو لباس القضاة والمحامين . جدول رض : ٣٦ . .] (٢٤) .

فأحمد رضا إذا يذكر الدلّق في الأبحاث اللغوية في مقدمة الجزء الأول من
معجمه مع بحث (الكلمات الطارئة على اللغة) في الجدول الأول الذي ذكر فيه
ما عربّه هو ، فيقول في المادة ٣٦ من جدولته : [الدلّق : الروب : جبّة
القاضي والمحامي وقت المرافعة : ثوب كان يلبسه القاضي زمن دولة الأيوبيين
« عن صبح الأعشى »] (٢٥) .

أما (المدلوقه) فمن أنواع (الكنافة) التي تدلق القشدة عليها ، ولم يذكرها أحمد رضا في مادة (دلق) كما لم ترد عنده مع الكنافة في (متن اللغة) ولا في (ردّ العامي إلى الفصح) .

الحشَو والحشِي

في مادتي : الحشَو والحشِي ، عدد من العبارات العامية الفصيحة ، كما سنرى من الشواهد ، ولقد بلغ من إهمال كتابنا و مثقفينا لها ما ، لعله ، جمل أصحاب (الوسيط) مجمع المجمع في مصر ، يهملون هاتين المادتين ، في الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٠ إهمالاً تاماً ، تداركوه في الطبعة الثانية التي استدركوا فيها كثيراً مما كان وجه اليهم من النقد .

وأكد أميل إلى الاكتفاء فيهما ، بقليل من النقول عن علماء اللغة ، أضيفها إلى كثير من الاستشهاد بآبن منظور في (لسان العرب) الذي كتب فيها خمس صفحات كبار ، ولكن أشير أيضاً إلى أن المعجمات كافة ، وكتب اللغة ، حافلة بالمادتين ، إلا أنني أجد ابن منظور فيهما كأنه يتحدث عن فصاح عامتنا في عصرنا ، مع أن المعروف أنه سبقنا بنحو سبعمائة عام ، فهو متوفى ٧١١ هـ ، ومما أورده في (لسان العرب) :

[٠٠٠ قال الأزهري : وبه سمي القطن الحشَو لأنه تُحشَى به الفرش وغيرها . ابن سيده : وحشا الوسادة والفرش وغيرهما يحشوها حشواً ملاًها ، واسم ذلك الشيء الحشو ، على لفظ المصدر . والحشِيَّة : الفرش المحشَو ، وفي حديث علي : من يعمد رني من هؤلاء الفئاطرة (٣٥) يتخلف أحدهم يتقلب على حشاياه ، أي على فرشه ، واحداً حشِيَّة ، بالتشديد . ومنه حديث عمرو بن العاص : ليس أخو الحرب من يضع خُور الحشايا عن يمينه وشماله .

وحشَو الرجل : نفسه على المثل ، وقد حشِي بها وحشِيَّها ؛ وقال يزيد بن الحكم الثقفِي :

وما برحت نفس لجوج حشيتها تذيبك حتى قيل : هل أنت مكتوي

وحشِيَّ الرجل غيظاً وكبراً كلاهما على المثل : قال المرّار :

وحشَوْتُ الفَيْضَ في أضلاعه فهو يَمْشِي حِظْلَانَا كالتَّقِيرِ

وأنشد ثعلب :

ولا تأنفا أن تسالا وتسلّما فما حشِيَّ الانسانُ شراً من الكِبَرِ

ابن سيده : وحشَوَةُ الشاة وحشَوَتها جوفها ، وقيل : حشَوَةُ البطن ما فيه من كبد وطحال وغير ذلك .

والمَحشَى : موضع الطعام . والحشا : ما في البطن ، وتثنيته حَشَوَانٍ ، وهو من ذوات الواو والياء ، لأنه مما يثنى بالياء والواو ، والجمع أحشاء .

وحشَوَتُهُ : أصبتُ حشاه . وحشَوُ البيت من الشعر : أجزاءه غير عروضه وضربه ، وهو من ذلك . والحشَوُ من الكلام : الفضل الذي لا يعتمد عليه ، وكذلك هو من الناس . وحشَوَةُ الناس رذالتهم . . . وحاشية كل شيء : جانبه وطرفه . . . وأرض حشاة : سوداء لا خير فيها . . . وتحشَى في بني فلان إذا اضطمأوا عليه وأووه . وجاء في حاشيته أي في قومه الذين في حشاه . وهؤلاء حاشيته أي أهله وخاصته . وهؤلاء حاشيته ، بالنصب ، أي : في ناحيته وظلّه . . . وحاشيتا الثوب : جانباه . . . وفي الحديث : أنه كان يصلّي في حاشية المقام أي جانبه وطرفه ، تشبيهاً بحاشية الثوب . . . وعيش رقيق الحواشي أي ناعم في دعة . . . وأما المحاشُ ، بفتح الميم ، فهو أثاث البيت وأصله من الحوش وهو جمع الشيء وضّمه . . .

والحشِيَّ ، على فمیل : اليابس . . . وحاشيتُ من القوم فلاناً : استثنيت . . . وحاشي لله وحاش لله أي براءة لله ومماذا لله . . . وقال أبو اسحق في قوله تعالى : (قلن حاش لله) : اشتق من قولك كنت في حشا فلان أي في ناحية فلان . . . كذلك تعاشي من حاشية الشيء ، وهو ناحيته . . .

الجوهري : يقال : حاشاك وحاشي لك والمعنى واحد . . .

ابن الأعرابي : تحشيت من فلان أي تَدَمَمْتُ

التهديب : وتقول : انْحَشَى صوت في صوت ، وانْحَشَى حرف في حرف

الجوهرى : حَشْوَةُ البطن ، أمأؤه . وفي حديث المَبْعَث : ثم شقنا بطني وأخرجنا حَشْوَتِي .

الأصمعي : الحَشْوَةُ موضع الطعام وفيه الأحشاء والأقصاب و أسفل مواضع الطعام الذي يؤدي الى المذهب المحشاة ، ينصب الميم ، والجمع المحاشي وفي الحديث محاشي النساء حرام قال : ويجوز أن تكون المحاشي جمع الحشَى ، بالكسر ، وهي المظلمة التي تُعْظَم بها المرأة عجيزتها واحتششت المستحاضة : حَشَّتْ نَفْسَهَا بالكُرْسُف أو بالمفسارم ونحوها

والحشَى : الرَّبُّو' : قال الشماخ :

تَلَامِبُنِي إِذَا مَا شِئْتُ خَوْدٌ عَلَى الْإِتْمَاعِ ذَاتُ حَشَى قَطِيعٍ

أي ذات نَفْسٍ مُنْقَطِعَةٍ مِنْ يَمِينِهَا ، وقطيع نمت لحشَى وفي حديث عائشة ، رضي الله عنها : أن النبي ﷺ ، خرج من بيتها ومضى الى البقيع فتبعته تَطْلُنُ أنه دخل بعض حَجَرٍ نِسَائِهِ ، فلما أَحَسَّ بِسَوَادِهَا قَصَدَ قَصْدَهُ فَمَدَّتْ فَمَدًّا عَلَى أَثَرِهَا فَلَمْ يَدْرِكْهَا إِلَّا وَهِيَ فِي جَوْفِ حَجَرٍ تَهَا ، فدنا منها وقد وَقَّعَ عَلَيْهَا الْبُهْرُ وَالرَّبُّو' فقال لها : مالي أراك حَشِيًّا رَابِيَةً أَي مَالِكٍ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكَ الْحَشَى (٣٦) ، وهو الرَّبُّو' وَالْبُهْرُ وَالنَّهْيُجُ الذي يَمُتَرِضُ لِلْمُسْرَعِ فِي مِشْيَتِهِ وَالْمُحْتَدِّ فِي كَلَامِهِ مِنْ ارْتِفَاعِ النَّفْسِ وَتَوَاتُرِهِ ، وقيل : أصله من إصابة الربوحشاه . ابن سيده : ورجل حَشِرٍ وَحَشِيَّانٍ مِنَ الرَّبُّو' ، وقد حَشِي والأنشَى حَشِيَّةٌ وَحَشِيًّا ، عَلَى فَعْلَى والاحتشاء : الامتلاء ، تقول : ما احتشيت في معنى امتلأت [. . . .]

أعتذر عن اطالتي النقول عن ابن منظور ، ولكن أعتذر أيضاً عن كثرة ما حذفته منها ، فقد اضطررت الى استبعاد كل ما ظننت صلته بالعاميات ضعيفة . . . وما زلت محتاجاً الى اضافة قليل مما وجدته في غير اللسان ، كما في قول الزمخشري في أساس البلاغة :

[. . . وأخرج القصاب حشوة الشاة وهي ما في بطنها . وضربه فانتشرت حشوته . واحتشى من الطعام . . . وهو من العامة والحشوة . واحتشت الرمانة بالحب ، وعن بعض العرب : رأيت أزرأ كآزر الرمانة المحتشية . . .]

وأعود الى تعريف ابن فارس صاحب (معجم مقاييس اللغة) مادة (حشوى) : [الحاء والشين وما بعدها مثل أصل واحد ، وربما هُمز فيكون المعنيان متقاربين أيضاً . وهو أن يُودع الشيء 'وعاء' باستقصاء . . . والحشا الناحية ؛ وهو من قياس الباب ، لأن لكل ناحية أهلاً فكانهم حشوها . يقال ما أدري بأي حشاً هو . قال : بأي الحشا أمسى الخليل المباين .]

ومن المهموز وهو من قياس الباب غير بعيد منه ، قولهم : حشأته بالسهم أحشؤه اذا أصبت به جندبه . قال :

فلاحشأتك مشقصاً أو سا أو يس من الهجالة (٢٧)

وأخيراً ، أظن أنه حينما اكتفى أحدرضا ، منذ نصف قرن مضى ، بما كان ذكره في معجمه (متن اللغة) من هذه المادة ، ولم يذكرها في الحواشي التي كان خص بها فصاح العامة ، كما لم يذكرها في كتابه (رد العامي الى النصيح) ؛ لأنه ظن فصاحتها من البديهييات التي لا يحتاج أحد الى التذكير بها . ولم يخطر بباله أن يتعاشاها الكتاب حتى يهملها مجمع مصر في الطبعة الأولى من معجمه (. . الوسيط) .

★ ★ ★

□ الحواشي :

- ١ - محمد خير أبو حرب : (المعجم المدرسي) أصدرته وزارة التربية في الجمهورية العربية السورية سنة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٥ م . طباعة دار غلاس للنشر والمؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية بدمشق .
- ٢ - أحمد بن فارس المتوفى سنة ١٠٠٤ م . (معجم مقاييس اللغة) . تحقيق عبدالسلام هارون . ط . القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ . خمسة أجزاء .
- ٣ - أحمد رضا العاملي : (رد العامي إلى الفصحى) ط بيروت ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .
- ٤ - أحمد رضا العاملي : (متن اللغة) ط بيروت ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م خمسة أجزاء .
- ٥ - السورة /٦/ الآية /٥٩/ .
- ٦ - السورة /٢٠/ الآية /٧٧/ .
- ٧ - السورة /١٢/ الآية /٤٣/ و /٤٦/ .
- ٨ - السورة /١١/ الآية /٤٤/ .
- ٩ - السورة /٦٧/ الآية /٣٠/ .
- ١٠ - عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي المتوفى ١٠٣٧ م . (فقه اللغة وسر العربية) ط . القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .
- ١١ - عبد الرحمن بن عيسى الهمداني المتوفى سنة ٣٢٠ هـ = ٩٣٣ م : (الألفاظ الكتابية) ط بيروت سنة ١٩١١ م .
- ١٢ - أبو هلال العسكري المتوفى بعد ٣٩٥ هـ : (كتاب التلخيص في معرفة أسماء الأشياء) في جزأين . تحقيق د . عزة حسن . من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م .
- ١٣ - عبد الوهاب بن حريش ، أبو مسعل الأعرابي المتوفى أوائل القرن الثالث الهجري : التاسع الميلادي : (كتاب النوادر) في جزأين تحقيق د . عزة حسن . من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٣٨١ هـ = سنة ١٩٦١ م .
- ١٤ - علي بن اسماعيل أبو الحسن الأندلسي المعروف بابن سيده المتوفى سنة ٤٥٨ هـ : (المختصر) سبعة عشر سقرا في خمسة مجلدات . ط . ذخائر التراث العربي : المكتب التجاري للنشر في بيروت . طبع في المطبعة الأميرية الخديوية وانتهى طبعه سنة ١٣٢١ هـ . راجع المجلد الثالث - السفر العاشر - ص ٥٧ .
- ١٥ - أيوب بن موسى الحسيني الكوفي ، أبو البقاء المتوفى سنة ١٠٩٤ هـ = ١٦٨٣ م . (الكليات : معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) . خمسة أجزاء . الطبعة الثانية تحقيق د . عدنان درويش ومحمد المصري طبعة وزارة الثقافة بدمشق سنة ١٩٨١ - ١٩٨٢ م .
- ١٦ - مجمع اللغة العربية بمصر : (المعجم الوسيط) ط . القاهرة سنة ١٣٨١ هـ = ١٩٦١ م . الطبعة الأولى في جزأين .
- ١٧ - محمود بن عمر ، أبو القاسم الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ = ١١٤٤ م . (أساس البلاغة) طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١ هـ صدرت في القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
- ١٨ - هشام النعاس : (الجفاء بين المتكلمين وبين المعجم) من مقالة : (التربية اللغوية والمعجم المدرسي) في مجلة (المعلم العربي) التي تصدرها وزارة التربية العربية السورية بدمشق - العدد الثاني لسنة التاسعة والثلاثين سنة ١٩٨٦ م ص ٧٣ .

١٩- محمد بن مكرم بن علي الانصاري المصري جمال الدين بن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ : (لسان العرب) ط ٠ بيروت سنة ١٩٥٥ م = ١٣٧٤ هـ ٠ في خمسة وستين جزءا ٠

٢٠- مجد الدين الفيروز آبادي : (القاموس المحيط) ط ٠ القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ = ١٩١٣ م ٠

٢١- محمد خير أبو حرب : (المعجم المدرسي) ط ٠ وزارة التربية في الجمهورية العربية السورية : المؤسسة العامة للطبعات والكتب المدرسية ودار طلاس للنشر بدمشق ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٥ م ٠

٢٢- أحمد رضا : (رد العامي الى الفصحى) ط ٢ بيروت سنة ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ٠

٢٣- أحمد رضا : (معجم متن اللغة) ط بيروت سنة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م ٠

٢٤- أحمد بن فارس : (معجم مقاييس اللغة) ٠ تحقيق عبد السلام هارون ط القاهرة ١٣٦٦ هـ ٠

٢٥- جمال الدين بن منظور ، محمد بن مكرم : (لسان العرب) ط ٠ دار صادر ودار بيروت سنة ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م ٠

٢٦- محمد مرتضى الزبيدي : (تاج العروس من جواهر القاموس) ٠ الناشر دار ليبيا ط ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م ٠

٢٧- مجمع اللغة العربية بمصر : (المعجم الوسيط) الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م ٠

٢٨- سعيد الغوري الشرتوني اللبناني : (الرقب الموارد في فصح العربية والشوارد) ط بيروت سنة ١٨٩٠ م ٠

٢٩- لويس معلوف (المنجد) الطبعة السادسة عشرة بيروت سنة ١٩٦٠ م

٣٠- جبران مسعود (الرائد) ط ١ بيروت سنة ١٩٦٤ م ٠

٣١- أحمد بن فارس : (معجم مقاييس اللغة) ٠ تحقيق عبد السلام هارون ط ٠ القاهرة ١٣٦٦ هـ ٠

٣٢- جمال الدين بن منظور ، محمد بن مكرم : (لسان العرب) ط ٠ دار صادر ودار بيروت ٠ لبنان ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م ٠

٣٣- مجمع اللغة العربية بمصر : (المعجم الوسيط) ط ٠ الأولى سنة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م ٠

٣٤- أحمد رضا : (معجم متن اللغة) ط ٠ بيروت سنة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٨ م ٠ ج ١ ٠

٣٥- يشرح ابن منظور في اللسان : الضيافة في مادة ضفر [٠٠ الجوهرة : الضيقر الرجل الذي لا فناء عنده ، وكذلك الضوفر والضوطني ، وفي حديث علي : من يمددني من هؤلاء الضيافة ٠ هم الضغام الذين لا فناء عندهم ، الواحد ضيطار ، والياء زائدة] ٠

جمال الدين بن منظور : (لسان العرب) ط ٠ دار صادر ودار بيروت ٠ لبنان سنة ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م ٠

٣٦- ولعل منه الاحتشاء بمعنى الانبهار وانقطاع النفس ، الذي اشتق منه علماء الطب المعاصرون اصطلاحهم احتشاء عضلة القلب ٠

٣٧- في اللسان : مادة : حشا : [قال أسماء بن خارجة يصفانثيا طمع في ثالثه وتسمى هباله :

لي كل يوم من ذؤاله ضفت يزيد علي اباله

فلاحتشائك مشقصا أوسا ، أويس من الهباله

أويس : تصغير أوس وهو من أسماء الذئب ، وهو مثاني مفرد ، وأوسا منتصب على المصدر ، أي عوضا ، والمشتقص :

السهم العريض النصل ؛ وقوله : ضفت يزيد علي اباله ، أي بلية علي بلية ، وهو مثل سائر] ٠

اسم المرددة

في العمارة بدمشق خلال العهد الأيوبي

عبد الرزاق معاذ

(في) ظل حكم نور الدين محمود (المعروف بنور الدين الشهيد) وخلفائه من الأيوبيين ، استعادت دمشق أهميتها التي فقدتها منذ انتهاء العهد الأموي ، وعادت مركزاً سياسياً وعسكرياً ، تجارياً وصناعياً ، ثقافياً ودينياً ، بعد فترة فوضى واضطراب مرت بها بلاد الشام خلال العهدين العباسي والفاطمي ، والحقيقة أن فترة «الازدهار» هذه تدين للسلاجقة الأتراك الذين أعطوا الاسلام دماً جديداً ، واستطاعوا في مدة لا تزيد عن نصف قرن ، بسط سيطرتهم على ايران وبلاد ما وراء النهر ، والعراق ، وأجزاء كبيرة من الشام وأسيا الصغرى ، بعد أن أنزلوا هزيمة ساحقة بالروم البيزنطيين في معركة ملاذكرد الشهيرة عام ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م (١) ، وقد حكم السلاجقة دمشق بين عامي ٤٦٨ هـ - ٥٤٩ هـ وهي حقبة قصيرة نسبياً ، ولكنها كانت من أعظم العهود أثراً في تطور ونهضة ومستقبل هذه المدينة . فقد استطاعوا خلالها أن يعيدوا هيبة الحكم لهذه المدينة بعد فترة من الفوضى والاضطراب ، ودافعوا عن دمشق وقاتلوا الصليبيين قتالاً عنيفاً خلا السنوات الأخيرة من حكم أبق بن محمد ، حتى أن والده شمس الملوك اسماعيل بن بوري لما رأت تهاون ابنها في قتالهم ورغبته في تسليم دمشق اليهم سنة ٥٢٩ هـ أرسلت له من قتله (٢) .

وقد شهدت دمشق خلال عهدهم نهضة عمرانية كبيرة ، حيث أعادوا عمارة الجامع الأموي الذي احترق أيام الفاطميين ، واهتموا بالمنشآت الدفاعية فأسسوا القلعة ، واعتنوا بالسور واهتموا كذلك ببناء المنشآت الدينية والثقافية كالمساجد والخوانق ، وأتوا بمؤسسة

جديدة هي المدرسة ، وقد بنيت في عهدهم تسع مدارس ، وبنوا بيمارستاناً الى الجهة الجنوبية الغربية من الجامع الأموي وعلى مسافة قريبة منه . وقد شاركت المرأة في هذه النهضة مشاركة فعالة ، فقد أقامت زمردخاتون أم شمس الملوك مدرسة ، وأنشأت صفوة الملك أم دقاق خانقاها وتربة ، وشيدت والددة تاج الملوك بوري تربة (٣) .

وبعد ضعف السلاجقة وتنازعهم على الحكم ، صارت دولتهم ممزقة الأوصال عبارة عن دويلات وأتابكيات ، كل جزء يكاد يكون مستقلاً عن غيره من الأجزاء ، يصرف أموره حكمائه ، دون اتصال أو تعاون بين هؤلاء الحكام ، وعندها - كما يشير هنري لاووست - انتقل مركز ثقل الاسلام الى بلاد الشام (٤) ، حيث نجح الملك العادل نور الدين محمود بن الأتابك عماد الدين زنكي في جعل العاصمة الشامية قاعدة للحرب المقدسة ضد الصليبيين ، وقاعدة للحرب السياسية المعنوية ضد الفاطميين في مصر ومراكزهم الفكرية الباقية في بلاد الشام ، هذا النشاط سنراه مستمراً وفعالاً أيضاً في ظل الأيوبيين .

كذلك شهدت دمشق في العهدين النوري والأيوبي توسعاً عمرانياً ونشاطاً معمارياً كبيراً . وقد تمثل التوسع العمراني في ظهور أحياء ومناطق جديدة لعل أبرزها «الصالحية» في سفح قاسيون ، التي غدت في نهاية العهد الأيوبي بلدة حقيقية ، فيها مسجد جامع وسوق وبيمارستان ، تنتشر فيها المدارس والمنشآت الثقافية الدينية انتشاراً ملفتاً للنظر . وقد نشطت حركة الأعمار والبناء بدمشق نشاطاً كبيراً ، فبنيت المؤسسات الاجتماعية كدار العدل ، والبيمارستانات والحمامات والأسبلة ، والمؤسسات الثقافية الدينية : كالمساجد والمدارس والغوانق والترب . ولاقى بناء المدارس في تلك الفترة اهتماماً خاصاً في هذه المدينة بالذات . وكذلك بنيت المؤسسات التجارية كالخانقات والقيساريات ، ولاقى المنشآت الدفاعية كالسور والقلمة والأبواب اهتماماً كبيراً .

ولعل من أهم ما يستلفت الانتباه في هذه الفترة هو الدور الكبير والفعال الذي قامت به المرأة في حركة البناء الحضاري هذه ، ففراها تساهم في بناء المؤسسات الدينية والثقافية كالمدارس والرباطات والغوانق والترب ، والمؤسسات الاجتماعية كالحمامات ، والاقتصادية كالفنادق والغانات ، مما يمس دورها في الحياة الثقافية الدينية والحياة الاقتصادية الاجتماعية . ولعلنا على ضوء ما تقدمه من مواد وشواهد احصائية في هذا البحث ، نحاول أن ننظر نظرة أكثر موضوعية الى السمة التي سمت بها هذه الفترة من أنها عصر من عصور الانحطاط والتخلف ، والى الصورة التي رسمها كثير من الباحثين في الأدب والتاريخ للمرأة من خلال هذه الفترات من أنها كانت مهانة وأعلى الأقل لاتعطي مكاناً لائق في المجتمع .

□ الأبنية التي أقامتها النساء بدمشق خلال العهد الأيوبي :

أولا : الأبنية الثقافية - الدينية :

أ - المدارس :

١ - المدرسة الخاتونية الجوانية : بمحلة حجر الذهب ، التي عرفت فيما بعد بحي سيدي عامود (الحريقة اليوم) . أنشأتها عصمة الدين خاتون بنت الأمير معين الدين أنر ، زوجة الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي ، والتي تزوجها صلاح الدين بعد وفاة نور الدين . وقد أوقفتها للحنفية عام ٥٧٣ هـ ، توفيت عام ٥٨١ هـ (٥) وقد دثرت هذه المدرسة .

٢ - المدرسة الفرخشاهية : في الشرف الشمالي ، (في زقاق الصخر اليوم) . وأقفلتها خطلخير خاتون ابنة إبراهيم بن عبدالله والدة عز الدين فرخشاه ، وهي زوجة شاهنشاه بن أيوب أخي صلاح الدين ، وذلك في سنة ٥٧٨ هـ . وقد نسبت المدرسة الى ابنها الذي توفي في السنة المذكورة ، فأنشئت له تربة وألحقت بها مدرسة للحنفية . وقد دثرت المدرسة وبقيت التربة (٦) .

٣ - المدرسة العذراوية : داخل باب النصر ، أنشأتها عذراء بنت نور الدولة شاهنشاه بن أيوب أخي صلاح الدين ، وذلك في سنة ٥٨٠ هـ . وفيها دفنت سنة ٥٩٣ هـ . والمدرسة وقف على الشافعية والحنفية ، وقد دثرت (٧) .

٤ - المدرسة الشامية الكبرى : بمحلة العوينة ، شرق سوق ساروجة اليوم . أنشأتها الخاتون ست الشام بنت أيوب ، أخت السلطان صلاح الدين عام ٥٨٢ هـ . وقد توفيت عام ٦١٦ هـ ونقلت الى هذه المدرسة . وقد كانت هذه المدرسة من أكبر المدارس وأعظمها ، وأكثرها فقهاء ، وأكثرها أوقافاً . وقد أوقفت للشافعية . وتعرف أيضاً بالشامية الحسامية نسبة الى حسام الدين لاجين ابن ست الشام الذي دفن بها . وهي ما تزال موجودة حتى اليوم (٨) .

٥ - المدرسة القصاعية : بحارة القصاعين ، داخل باب الجابية . أنشأتها خطلبش خاتون بنت ككجا في سنة ٥٩٣ هـ . وأوقفتها على الحنفية . وقد دثرت (٩) .

٦ - المدرسة الماردانية : بالصالحية ، في الجسر الأبيض . أنشأتها الأميرة الأرتقية عزيزة الدين أخشا خاتون بنت الملك قطب الدين

أيلغازي صاحب ماردين ، وزوجة الملك المعظم عيسى الأيوبي في سنة ٦١٠ هـ ، وأوقفتها سنة ٦٢٤ هـ للحنفية (١٠) وما تزال المدرسة موجودة حتى يومنا هذا ، وتعرف بجامع الجسر .

٧ - المدرسة الشامية الجوانية : قبلي البيمارستان النوري ولصيقه . أنشأتها الخاتون ست الشام بانية المدرسة الشامية البرانية ، وذلك في عام ٦٢٨ هـ ، وأوقفتها على الشافعية . وقد دثرت (١١) .

٨ - مدرسة الصاحبة : في الصالحية ، من الشرق . أمرت بانشائها الصاحبة ربعة خاتون بنت أيوب أخت صلاح الدين ، وزوجة مظفر الدين كوكبوري صاحب اربل ، عام ٦٢٨ هـ ، وقد دفنت فيها عندما توفيت عام ٦٤٣ هـ ولم تكن المدرسة قد اكتملت بعد . والمدرسة وقف على العنابلة ، وما تزال باقية حتى اليوم تؤدي وظيفتها كمدرسة (١٢) .

٩ - المدرسة الميظورية : في الصالحية من الشرق . أوقفتها الست فاطمة بنت السلار في سنة ٦٢٩ هـ ، وهي للحنفية ، وقد دثرت (١٣) .

١٠ - المدرسة الدمشقية : داخل باب الفرج . أنشأتها عائشة زوجة شجاع الدين بن الدماغ العادلي الذي كان من الأصدقاء المقربين للملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وكانت المدرسة بالأصل داراً له فجعلها زوجته مدرسة للشافعية والحنفية عام ٦٣٨ هـ . وقد دثرت (١٤) .

١١ - المدرسة الأتابكية : في الصالحية من الغرب (في جادة بين المدارس اليوم) . بنتها الجهة الأتابكية تركان خاتون بنت عز الدين مسمود صاحب الموصل وزوجة الملك الأشرف موسى بن الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب ، وقد توفيت عام ٦٤١ هـ ودفنت بها ، والمدرسة وقف على الشافعية . وما تزال موجودة حتى يومنا هذا (١٥) .

١٢ - المدرسة المرشدية : في الصالحية من الغرب (في جادة بين المدارس اليوم) . بنتها عصمة الدين خديجة خاتون ابنة الملك المعظم عيسى الأيوبي عام ٦٥٠ هـ ، وأوقفتها على الحنفية . وما تزال باقية (١٦) .

١٣ - مدرسة العالة ودار الحديث : غربي الصالحية . بنتها الشيخة العالة أمة اللطيف بنت الشيخ الناصح الحنبلي المتوفاة عام ٦٥٣ هـ ، وأوقفتها على العنابلة ، وقد دثرت (١٧) .

١٤ - المدرسة العادلية الصفري : في المصرونية ، مقابل دار الحديث

النورية . كانت هذه المدرسة في الأصل داراً للأمير عز الدين عبدال
الفلكي ثم نسبت لابن موسك ، ثم ملكت هذه الدار الخاتون عصمة
الدين زهرة ابنة الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، ثم ملكتها لابنة عم
أبيها « بابا خاتون » ابنة أسد الدين شيركوه مع أوقاف أخرى .
ثم عادت بابا خاتون فأوقفت ذلك جميعه على زهرة خاتون ومن
بعدها تكون مدفنًا ومدرسة للشافعية ومواضع للسكنى وذلك سنة
٦٥٥ هـ ، وقد انتهى من بنائها عام ٦٥٦ هـ . وما تزال موجودة
اليوم (١٨) .

١٥ - المدرسة الشومانية : قرب الخواصين (سوق الخياطين حالياً) ،

داخل دمشق . وقد سموها المدرسة الطيبة فيما بعد تيمناً ، وهي
للشافعية . أنشأتها خاتون بنت ظهير الدين شومان ، ولا تذكر
المصادر سنة الانشاء ولا تاريخ وفاة البانية ، ولم يبق لهذه المدرسة
أثر (١٩) .

ب - التربة :

١ - التربة الخاتونية : في الصالحية من الغرب ، أمرت بعمارتهاعصمة

الدين خاتون ابنة معين الدين أنر زوجة صلاح الدين عام ٥٧٧ هـ .
وهي بانية المدرسة الخاتونية الجوانية . وقد توفيت عام ٥٨١ هـ
ودفنت بها . وما تزال هذه التربة موجودة (٢٠) .

٢ - التربة الفاطمية : في الصالحية من الشرق . أنشأتها فاطمة بنت

السنقر الطفداسي ، توفيت سنة ٦٠٦ هـ ودفنت بها ، وقد
دثرت (٢١) .

٣ - التربة الستية : في الصالحية . أنشأتها الحاجة ست المراق

ابنة الأشجاع الملكي الناصري ، ولولدها محمد في سنة ٦١٦ هـ .
وقد دثرت (٢٢) .

٤ - التربة الكاملية : في جوار الجامع الكبير من شماليه ، ولها شباك

يطل عليه . وهي تربة الملاك الكامل محمد بن الملك العادل أبي بكر
بن أيوب الذي توفي عام ٦٣٥ هـ ، ودفن بقلعة دمشق الى أن بنيت
تربيته هذه بأمر من بناته الثلاث ونقل إليها سنة ٦٣٧ هـ . وهي
ما تزال موجودة (٢٣) .

٥ - التربة العافضية : في الصالحية ، قبلي جسر كحيل . أنشأت هذه التربة الخاتون أرغوان العافضية ، عتيقة الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وقد سميت العافضية لتربيتها الملك الحافظ أرسلان شاه صاحب جمبر ، وقد توفيت عام ٦٤٨ هـ . والتربة ما تزال باقية حتى يومنا هذا (٢٤) .

ج - الرباطات : وهي بيوت للصوفية .

١ - رباط عذراء خاتون : داخل باب النصر . أنشأته عذراء خاتون بنت شاهنشاه بن أيوب وهي بانية المدرسة العذراوية . وقد دثر هذا الرباط (٢٥) .

٢ - رباط بنت الدين : في المدرسة الفلكية التي بحارة الافتريس داخل بابي الفرج والفراديس . والمدرسة الفلكية بنيت من قبل فلک الدين سليمان أخي الملك العادل أبي بكر لأمه والمتوفى عام ٥٩٩ هـ ، ولا نعرف شيئاً عن بنت الدين المنسوب إليها هذا الرباط الذي دثر في زمننا (٢٦) .

٣ - رباط بنت السلار : داخل باب السلامة ، وهو منسوب إلى فاطمة بنت السلار بانية التربة الفاطمية . وقد دثر هذا الرباط (٢٧) .

٤ - رباط صفية القلمية : بالقرب من دار العقيقي التي أصبحت في العهد المملوكي المدرسة الظاهرية . ذكره البرزالي في حوادث سنة ٦٣٣ هـ . وقد دثر (٢٨) .

٥ - رباط بنت عز الدين مسعود صاحب الموصل : ذكره الملموي وقال أنه « بناحية الموصل » ولا نعرف مكانه اليوم . بانيته هي تركان خاتون بانية المدرسة الأتابكية (٢٩) .

٦ - رباط زهرة خاتون : قرب القلعة من الطرف الشرقي . بانيته زهرة خاتون بنت الملك العادل أبي بكر ، وقد مر ذكرها أثناء الحديث عن المدرسة العادلية الصغرى . وقد دثر هذا الرباط (٣٠) .

د - الخوانق : وهي بيوت للصوفية كذلك . وكلمة خانقاه مساوية لكلمة رباط في هذا العهد .

١ - الخانقاه الخاتونية : ظاهر باب النصر في أول المشرف القبلي على بانياس . بنيتها عصمة الدين خاتون بنت معين الدين أنر بانية

المدرسة الخاتونية الجوانية ، والتربة الخاتونية في الصالحية ،
ولم يبق لهذه الخانقاه أثر اليوم (٣١) .

٢ - الخانقاه القصصية : بالقصعين ، داخل باب الجابية . أنشأتها
فاطمة خاتون ابنة خطلجي ، ولا نعرف من هي ولا تاريخ
وفاتها (٣٢) .

٣ - الخانقاه الحسامية : خارج دمشق ، بالشرف القبلي . منسوبة
لحسام الدين محمد بن عمر بن لاجين ، بانياتها هي أمه ست الشام
أخت صلاح الدين التي مر ذكرها معنا (٣٣) .

ثانيا : الأبنية الاجتماعية :

العمامات :

١ - حمام عذراء : وهو لصيق المدرسة العذراوية من الغرب . بانيته
هي عذراء بنت شاهنشاه بن أيوب بانية المدرسة العذراوية .
وقد دثر هذا الحمام (٣٤) .

٢ - حمام ست الشام : لصيق البيمارستان النوري من الجهة الجنوبية
الغربية . أنشأته ست الشام بنت أيوب أخت صلاح الدين ، وهو
شمالي المدرسة التي أنشأتها هناك . وقد دثر (٣٥) .

ثالثا - الأبنية الاقتصادية :

الخانقاه والفنادق :

١ - فندق عصمة الدين : بنته عصمة الدين بنت معين الدين أنزوجة
صلاح الدين المتوفاة عام ٥٨١ هـ . ولم يمد هذا الفندق
موجوداً (٣٦)

نلاحظ من هذه الدراسة الإحصائية أن النساء قد بنين بدمشق وفي أقل من قرن واحد
(٥٧١ هـ - ٦٥٨ هـ) خمس عشرة مدرسة ، وستة رباطات ، وثلاث خوانق ، وحمامين
وفندق . وكونهن قد بنين خمس عشرة مدرسة بدمشق لهو دليل على الدور الفعال الذي
لعبته النسوة في دعم الحركة الثقافية في تلك الفترة ، فقد شاركن في هذه الحركة سواء
بالبناء والاعمار ، أو بالدراسة والتدريس . فربيعة خاتون أخت صلاح الدين كانت عالمة
لها تواليف ومجموعات « (٣٧) ، وقد حضرت أول درس ألقى في المدرسة التي أنشأتها في
صالحية دمشق (٣٨) ، وقد حصلت النساء في تلك الفترة على الاجازة ، وظهر منهن
العالمات كالعالمة أمة اللطيف التي بنت مدرسة في سفح قاسيون كما مر معنا . وإذا نظرنا
الى فترة حكم نور الدين نرى أن « مؤرخ الشام وحافظ العصر وامام أهل الحديث في
زمانه » ابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ قد تتلمذ - في جملة من تتلمذ على يديهم من

شيوخ - على يد نيف وثمانين امرأة . ويستدل سميد عبدالفتاح عاشور من ذلك أولاً : على كثرة عدد المشتغلات بالمعلم والدين في ذلك العصر بحيث أن فقيهاً واحداً من فقهاء العصر سمع من ثمانين امرأة . ثانياً : على أنه لم تكن هناك غضاضة في أن يتلقى طالب العلم علمه على يدي امرأة . ثالثاً : أن المرأة جلست في الجوامع وغيرها من أماكن التدريس - في حدود أحكام الدين - ليأخذ عنها طلاب العلم من الرجال والنساء على حد سواء (٢٩) كما أن ابن عساكر خصص جزءاً خاصاً لتراجم النساء في كتابه « تاريخ مدينة دمشق » ، ويبدو من ثانياً التراجم التي أوردها لبعض نساء عصره - وخاصة من أخذ عنهن - مدى تقديره لهن . كما أن مشاركة المرأة في النشاط السياسي تبدو واضحة من خلال بعض التراجم التي ذكرها (٤٠) .

كما شاركت المرأة في ذلك العصر في تيار التصوف ، الذي أخذ يشتد تدريجياً في تلك المرحلة ، ودعمت هذا التيار بالمشاركة الفعلية فيه أو ببناء الخوانق والرباطات ، فقد بنين ستة رباطات وثلاث خوانق بدمشق كما مر معنا . كذلك فإنها شاركت في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ببناء الحمامات والغانات . ونطلع على مدى غنى بعضهم من كثرة الأوقاف التي أوقفنها على المنشآت الدينية . ولعل في الكتابة الوقفية المنقوشة على باب المدرسة المرشدية والتي ما تزال موجودة حتى يومنا هذا في حي بين المدارس في الصالحية ، دليل على ذلك . وكذلك تدل الأوقاف الكثيرة التي أوقفنها ست الشام على مدرستها « المدرسة الشامية البيرانية » التي كانت تعد من أكبر المدارس وأعظمها وأكثرها فقهاء وأكثرها أوقافاً ، (٤١) .

ونلاحظ من الدراسة الاحصائية السابقة ، الدور الكبير الذي لعبته نساء الأسرة الأيوبية في انشاء دمشق بالمنشآت الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية ، ونرى أن معظم الأبنية التي مرت معنا قد بنتها نساء من الأسرة الأيوبية الحاكمة . وكانت عصمة الدين خاتون بنت معين الدين أنر - زوجة نور الدين ، والتي تزوجها بعد وفاة نور الدين صلاح الدين - أكثرهن بناء ، فقد أقامت مدرسة وتربة وخانقاه وخاناً . أما اختا صلاح الدين : ست الشام ، وربيعة خاتون ، فقد بنت الأولى مدرستين وخانقاه وحماماً وبنت الثانية مدرسة . وكذلك فإن ابنة أخيه شاهنشاه ، عذراء أنشأت مدرسة ورباطاً وحماماً . وزوجة أخيه هذا أنشأت مدرسة . وزهرة خاتون ابنة الملك العادل أبي بكر محمد أخي صلاح الدين ، لها بدمشق مدرسة ورباط . وعتيقة الملك العادل هذا « أرغوان الحافظية » أنشأت تربة . وزوجة الملك المعظم عيسى أنشأت مدرسة . وابنته خديجة خاتون أنشأت مدرسة أخرى . وزوجة الملك الأشرف موسى « تركان خاتون » أنشأت مدرسة ورباطاً ، وبنت الملك الكامل أقمن تربة لأبيه .

نستخلص من هذا كله أن المرأة قد اضطلعت بدور فعال في عملية البناء الحضاري الكبير الذي شهدته دمشق خلال العهد الأيوبي ، وأنها وقفت الى جانب الرجل وشاركته في عملية البناء هذه كزوجة وأم وأخت وعالمة ومربية و « بانية » ، ولم تكن ذلك الانسان السلبي الذي لا دور له في الحياة .

□ العواشي :

- ١ - الدكتور عبد النعيم محمد حسين : إيران والعراق في العصر السلجوقي . بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٩٣ .
- ٢ - الدكتور صلاح الدين المنجد : ولاء دمشق في العهد السلجوقي (نصوص مستخرجة من تاريخ دمشق الكبير للدكتور ابن عساكر) ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨١ ، ص ١٠ .
- ٣ - المصدر السابق ، ص ١٣ - ١٦ .
- ٤ - H. Laoust : La Profession de foi d'Ibn Batta, Institut Français de Damas, 1958; p. CXIII.
- ٥ - ابن شداد : (عز الدين ، المتوفى عام ٦٨٤ هـ) . الإغلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة ، (قسم دمشق) ، تحقيق الدكتور سامي الدهان ، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ، ١٩٥٦ ، ص ٢٥٥ .
النعيمي : (عبدالقادر ، المتوفى عام ٩٢٧ هـ) ، الدارس في تاريخ المدارس ، تحقيق الأمير جعفر الحسيني ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٩٤٨ ، ج ١ / ٥٠٧ .
- ٦ - ابن شداد : الإغلاق الخطيرة (قسم دمشق) ص ٢١٩ ، النعيمي : الدارس : ١ / ٥٦١ .
[وسنرمز له M.H.D.] J. Sauvaget : Les Monuments Historiques de Damas, Beyrouth, 1932, p. 55 .
[وسنرمز له M. A. D.] Les Monuments Ayyoubides de Damas, Liv. I, Paris, 1938, pp. 27-40.
- ٧ - ابن شداد : الإغلاق الخطيرة (قسم دمشق) ص ٢٦١ ، النعيمي : الدارس : ١ / ٢٧٣ .
J. Sauvaget : M.A.D., II, pp. 57-63.
- ٨ - أبو شامة : (شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل ، المتوفى عمام ٦٦٥ هـ / ١٢٦٨ م) ، ذيل على الروغتين ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١١٩ ، ١٥٠ . النعيمي : الدارس : ١ / ٢٧٧ .
- E. Herzfeld, Damascus : Studies in Architecture-III-, Ars Islamica, Vols XI-XII, 1946, p. 38.
- ٩ - ابن شداد : الإغلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ٢١٢ . النعيمي : الدارس : ١ / ٥٦٥ . عبدالقادر بن بدران : منادمة الأطلال ومسامرة الغيالي ، نشره زهير الشاويش ، دمشق ، ١٣٩٧ هـ / ١٩٦٠ م ، ص ١٩٤ .
- ١٠ - ابن طولون : (شمس الدين محمد ، المتوفى عام ٩٥٣ هـ) : القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية ، تحقيق محمد أحمد دهقان ، دمشق ، ١٩٤٩ ، ج ١ / ٦١ - ٦٣ ، ٢٥٨ . النعيمي : الدارس : ١ / ٥٩٢ . ابن عبد الهادي ، (يوسف ، المتوفى عام ٩٠٩ هـ) : ثمار المقاصد في ذكر المساجد ، تحقيق الدكتور أسعد طلس ، بيروت ، ١٩٤٣ ، ص ١٥٥ وذيل ثمار المقاصد : ص ٢٤٩ .
- ١١ - النعيمي : الدارس : ١ / ٣٠١ ، العلوي : مختصر تنبيه الطالب وأرساد الدارس إلى أحوال دور القرآن والحديث والمدارس . تحقيق صلاح الدين المنجد ، مطبوعات مديرية الآثار القديمة العامة بدمشق ، ١٩٤٧ ، ص ٤٨ . وسنرمز له ب (مختصر الدارس) . بدران : منادمة الأطلال : ص ١٠٦ .
- ١٢ - ابن ابراهيم الهنبلي : (المتوفى عام ٨٧٦ هـ) : شفاء القلوب في مناقب بني أيوب ، تحقيق ناظم رشيد ، بغداد ، ١٩٧٨ ، ص ٣٣٠ . النعيمي : الدارس : ٢ / ٧٩ . ابن طولون : القلائد : ص ١٥٦ .
Herzfeld : Damascus, p. 9
- ١٣ - ابن شداد : الإغلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ٢٢٣ . النعيمي : الدارس : ١ / ٦٠٤ . ابن طولون : القلائد ص ١٤١ - ١٤٢ . العلوي : مختصر الدارس : ص ١١١ .
- ١٤ - ابن شداد : الإغلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ٢٦٢ . النعيمي : الدارس : ١ / ٢٣٦ . بدران : منادمة الأطلال : ص ٩٧ .
- ١٥ - أبو شامة : ذيل الروغتين ، ص ١٧٢ . النعيمي : الدارس : ١ / ١٢٩ . ابن طولون : القلائد : ١ / ١٠٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٦ .
Herzfeld : Damascus, p. 12
- ١٦ - ابن شداد : الإغلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ٢٢٨ . النعيمي : الدارس : ١ / ٥٧٦ . ابن طولون : القلائد ص ٢٥٨ . بدران : منادمة الأطلال : ص ٢٠ .
Sauvaget : M.H.D., p. 103
- ١٧ - النعيمي : الدارس : ٢ / ١١٢ ، ابن طولون : القلائد : ص ٨٤ ، بدران : منادمة الأطلال : ص ٢٤٨ .

- ١٨ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ٢٤٣ ، النعمي : الدارس : ٣٦٨/١ ، المملوي : مختصر الدارس : ص ٥٨ ، صلاح الدين المنجد : خطط دمشق ، بيروت ، ١٩٤٩ ، ص ٨٠ .
- ١٩ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ٢٤٤ ، النعمي : الدارس : ٣٦٥/١ ، بدوان : منادمة الأطلال : ص ١٠٩ ، ١١٥ .
- ٢٠ - أبو شامة : الروضتين في أخبار الدولتين ، بيروت ، بدون تاريخ ، ٦٦/٢ ، ابن كثير : البداية والنهاية في التاريخ ، طبعة دار السعادة بدمشق ، بدون تاريخ ، ٣١٧/١٢ ، النعمي : الدارس : ٢٤٤/٢ ، ابن طولون : القلائد : ص ٥٥ - ٦٠ ، ٢٥٨ ، Sauvaget : M.H.D., p. 94 .
- ٢١ - ابن طولون : القلائد : ص ٢٣٤ .
- ٢٢ - ابن طولون : القلائد : ص ٢٣٥ .
- ٢٣ - أبو شامة : ذيل الروضتين : ص ١٦٦ ، النعمي : الدارس : ٢٧٧/٢ .
- ٢٤ - ابن كثير : البداية والنهاية : ١٨٠/١٣ ، ابن طولون : القلائد : ص ٢١٧ ، النعمي : الدارس : ٢٤٣/٢ ، Sauvaget : M.H.D., p. 13. Herzfeld : Damascus, p. 68. ، خطط دمشق : ص ٩٤ .
- ٢٥ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩٦ ، النعمي : الدارس : ١٩٤/٢ .
- ٢٦ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩٦ ، النعمي : الدارس : ٤٣١/١ ، ١٨٤/٢ ، بدوان : منادمة الأطلال : ص ١٣٧ ، ٢٩٧ .
- ٢٧ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩٦ ، النعمي : الدارس : ١٩٤/٢ ، المملوي : مختصر الدارس : ص ١٦٢ .
- ٢٨ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩٦ ، النعمي : الدارس : ١٩٣/٢ ، المملوي : مختصر الدارس : ص ١٦١ ، بدوان : منادمة الأطلال : ص ٢٩٦ .
- ٢٩ - المملوي : مختصر الدارس : ص ١٦٣ .
- ٣٠ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩٥ ، النعمي : الدارس : ١٩٣/٢ .
- ٣١ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩٢ ، النعمي : الدارس : ١٤٤/٢ .
- ٣٢ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩٢ ، النعمي : الدارس : ١٦٨/٢ ، المملوي : مختصر الدارس : ص ١٥١ ، بدوان : منادمة الأطلال : ص ٢٨٤ .
- ٣٣ - ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ١٩١ ، النعمي : الدارس : ١٤٣/٢ ، أحمد بن زهر الأديبي : مدارس دمشق ودور حديثها وخزانها وربطها وجوامعها ، تحقيق : معبد أحمد دهقان ، في كتاب « في رحاب دمشق » ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨١ ، ص ٧٩ .
- ٣٤ - الأديبي : المصدر السابق ، ص ٨٦ .
- ٣٥ - M. Ecochard : M.A.D. Liv. II, p. 93. ، M. Ecochard et C. le Coeur : Les Bains de Damas, Institut Français de Damas, deuxième partie, p. 22-26. ، ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ٢٩٢ ، الأديبي : المصدر السابق : ص ٨٦ .
- ٣٦ - F. Yahya : Inventaire archéologique des caravanserais de Damas, Thèse dactylographiée, Aix-en-Provence, 1979, p. 249. ، ابن شداد : الأعلام الطغرة (قسم دمشق) : ص ٢٩٢ ، الأديبي : المصدر السابق : ص ٨٦ .
- ٣٧ - ابن إبراهيم الحنبلي : شفاء القلوب : ص ٢٣٠ .
- ٣٨ - النعمي : الدارس : ٨٢/٢ .
- ٣٩ - الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور : بعض أضواء جديدة على ابن عساكر والجمع الدمشقي في عصره ، كتاب مؤتمرات ابن عساكر ، ١٩٧٩ ، ص ٢١٨ .
- ٤٠ - عاشور : المصدر السابق : ص ٢١٩ ، ٢٢١ .
- ٤١ - النعمي : الدارس : ٢٧٧/١ .

شمس الدين سامي فرشري

الرائد الأول في البلاد الإسلامية

لقاموس الاعلام

عذنان مردم بك

تمهيد :

المغمورون من الرجال في كل عصر كثيرون ، وسرد هذا ، يعود الى عوامل عديدة ، منها سياسية ، ومنها اجتماعية ، ومنها يعود الى سوء الطالع .

فعامل السياسة ، له دوره الفعّال ، واثره الكبير ، إذ لا ينكر أهميته ، فمذهب الامام أبي حنيفة النعمان على جلاله مذهبه لم يكن انتشاره من باب الصدق ، وانما يعود الى تلميذه أبي يوسف الذي كان قاضياً أيام الخليفة المهدي العباسي والخليفة هرون الرشيد ، وهما من علمت من الخلفاء العظام .

فأبو يوسف هو الذي قام بتوطيد المذهب الحنفي مع الامام محمد تلميذ أبي حنيفة النعمان أيضاً في حين أن الامام الأوزاعي الذي لا يقل شأنًا ومنزلة عن الامامين أبي حنيفة والشافعي ، لم يرزق بتلامذة وأنصار مهدوا لانتشار مذهبه على جلاله منزلته ، وانما كانوا عاملاً على ضياع مذهبه واندثاره لعدم تحمسهم له . وقديماً قيل : زمر الحبي لا يطرب ، وأول من ضيعه الشاميون وهم خاصته .

ولا بأس بايراد نبذة عن حياة الأوزاعي .

هو عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي من قبيلة الأوزاع ، امام الديار الشامية في الفقه والزهد ، وأحد الكتاب المترسلين ولدي يملك « وهي من الشام » سنة ٨٨ ونشأ في البقاع ، وسكن بيروت وتوفي بها في سنة ١٥٧ .

له كتاب السنن في الفقه والمسائل ، ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها ، وكانت الفتيا ، تدور بالأندلس على رأيه الى زمن الخليفة الحكم بن هشام ، ولأحد العلماء كتاب محاسن الساعي في مناقب الأوزاعي ، نشره الأمير شكيب أرسلان ، ولم يعرف مؤلفه .

فمن سوء حظ الأوزاعي ، أنه لم يرزق بتلامذة مخلصين شأن الامامين أبي حنيفة والشافعي .

وأن سوء الحظ هذا ، كان من شأن الكاتب الكبير أبي حيان التوحيدي ، إذ وجد زمن الوزيرين ابن عباد والمصاحب بن عباد ، وهما كاتبان كبيران لهما طريقة خاصة في زمنهما فتنت الناس واستحوذت على اعجابهم ، بالإضافة الى انهما وزيران كبيران والسلطة في أيديهما والمتزلفون كثيرون في كل عصر .

جاء أبو حيان يبنّي التكسب من الوزيرين وهو أجلّ منهما قدراً في فن الكتابة والتأليف ، ولكنهما تنكرا له حسداً وحقدًا وعهدا اليه بوظيفة ناسخ ، وكانا يقرئان عليه سبل العيش حتى ضاق بهما ذرعاً ، واستغنى من الوظيفة ، وعاد الى بغداد خائباً ، صفر اليدين .

لم يرزق أبو حيان على جلالته قدره العظ ، فكسدت كتبه وهي تشهد له بالتفوق ورسوخ القدم بالمعرفة مما دعاه الى جمعها واعمال النار بها ، حتى لا ينفع أحد بها من بعده .

ولم يصل لنا من كتبه العديدة الا نتف قليلة منها : كتاب المقابسات ، وكتاب مثالب الوزيرين وكتاب الامتاع والموانسة ، وهي كتب جليّة تشهد له بجلالة القدر في الكتابة .

★ ★ ★

وما حل من سوء الطالع بالامام الأوزاعي وأبي حيان التوحيدي ، أصاب رشاشه وصيبه العالم المؤرخ شمس الدين سامي فراشري (الألباني) ، الكاتب الكبير ، والجمعة اللغوي .

(ولد سامي فراشري سنة ١٨٥٠ في قرية فراشر FRASHER في جنوب البانيا ، في عائلة تميزت بدورها الكبير في النهضة القومية الالبانية . وقد تميز سامي فراشري منذ طفولته باهتمامه باللغات والثقافات الكلاسيكية ، حتى أنه حين ذهب الى استنبول في الحادية والعشرين من عمره كان يعرف العربية والتركية والفارسية واليونانية والفرنسية والاطالنية ويتكلمها بطلاقة ، بالإضافة طبعا الى لغته الالبانية . وخلال اقامته الطويلة في عاصمة الامبراطورية العثمانية ، التي امتدت الى وفاته سنة ١٩٠٤ ، ألف حوالي ستين كتابا

في مختلف اللغات ، وفي مختلف مجالات الثقافة . فبعد سنة من اقامته في استنبول نشر رواية « عشق طلعت وفتنة » ، التي تعتبر أول رواية في الأدب التركي ، ونشر بعدها عدة مسرحيات رائدة ، قبل أن يلتفت الى الأبحاث اللغوية والأدبية والتاريخية . وقد توج حياته بعمله الموسوعي الضخم « قاموس الأعلام » بأجزائه الستة التي صدرت في استنبول خلال ١٨٨٩ - ١٨٩٨ ، والتي تضمنت حوالي خمسة آلاف صفحة من القطع الكبير .

كان سامي فراشري قد تعلم العربية في طفولته ، ولكن معرفته باللغة العربية وثقافتها قد تمتعت كثيراً في استنبول حتى أنه ألف عدة كتب حول اللغة العربية وأدبها ، أو في اللغة العربية . وتجدر الإشارة هنا الى أن سامي فراشري قد عمل في طرابلس الغرب خلال سنة ١٨٧٤ مديراً لتحرير جريدة الولاية « طرابلس الغرب » التي كانت تصدر بالعربية والتركية ، وخلال عمله نشر في هذه الجريدة كتابه « تاريخ طرابلس الغرب » ، كما أنه كتب خلال اقامته في طرابلس مسرحيته المشهورة « العهد » . أما فيما يتعلق بمؤلفاته في اللغة العربية وأدبها فيمكنني أن نذكر هنا « القواعد الصرفية العربية » (١٨٨٧) و « القواعد النحوية العربية » (١٨٨٧) و « القاموس العربي التركي » (١٨٨٩) و « تطبيقات عربية » (١٩٠٠) و « منتخبات من أشعار علي بن أبي طالب » (١٩٠٠) ، فيما بقيت في مخطوطاته « منتخبات عربية » و « المملقات السبع » الخ . وفي الواقع أن الكتيب الوحيد الذي صدر له في اللغة العربية هو « همة الهمام في نشر الاسلام » ، يدل على مدى سيطرة سامي فراشري على اللغة العربية . فباستثناء الفنون والمقدمة ، التي يبدو فيها مجاملة المؤلف للأسلوب السائد حينئذ ، نجد أن بقية الكتب تتميز بأسلوب عربي متقدم على عصره .

ومن ناحية أخرى ، فإن مؤلفات سامي فراشري ، بالإضافة الى مقالاته الكثيرة التي نشرت له في الصحف والمجلات ، تكشف بوضوح عن مدى معرفته بالتاريخ الاسلامي ، وبشكل عام بالحضارة الاسلامية ، التي خصص لها كتابه « المدنية الاسلامية » الذي صدر في استنبول عام ١٨٨٥ (١) .

فالمطالع لسيرة الكاتب شمس الدين سامي فراشري ، لا يسمعه الا احنام الرأس اجلالا له .

ولكن المعجب أن يبقى غفلا منسياً وقاموس الأعلام وحده ثبت ناطق على جليل عمله ، إذ كان له فضل السبق على كل من أتى بعده من هذا حذوه ، فمعجمه طبع سنة ١٨٨٩ ميلادية أي في أواخر القرن التاسع عشر . وهو ترجمة لجميع الأعلام في الشرق والغرب الذين عاشوا في البلدان الاسلامية ، سواء اكانوا رجال فكر أم حكاماً أم قوادماً من أم عسكريين ، مسلمين أم غير مسلمين منذ المصور القديمة حتى يوم وفاة المؤلف .

والمؤلف ذكر في مطلع الجزء الأول من قاموس الأعلام « أنه أتى على ذكر كافة الأقسام من أنبياء وخلفاء وصحابة وتابعين ورجال حديث وأبطال وملوك وأمرأه ووزراء وعلماء وفقهاء ، ورجال دين ، ومؤرخين وفلاسفة وأشخاص أسطورية ، في الشرق والغرب ، قديماً وحديثاً ، من تفصيلات تاريخية وجغرافية على حروف الهجاء » .

ولقد كان المؤلف ، دقيقاً في تراجمه التي جاء بها ، منتقياً للنصوص ، متحريراً للحقيقة .
ولقد أتى المؤلف في أعلامه بفتح جديد لا ينكره عليه ، الا جاحد أو جاهل .

وكان لقاموسه في شتى البلاد الإسلامية الأثر الحميد في نفوس المطالعين . لكن سوء حظ المؤلف ان جاء مصطفى أتاتورك رئيس جمهورية تركيا وأهطل الأحرف العربية ، مستميضاً عنها بالأحرف اللاتينية ، الأمر الذي أسدل الحجاب على هذا العمل الجبار ، اذ لم ينتقل هذا القاموس الى التركية الحديثة ، مما جعله نسياً منسياً (٢) .

وحدث أن كنت أتحدث مع الصديق المرحوم الشاعر أنور المطار منذ عشر سنوات ونيف عن عظيمة القاموس الذي قام به الأستاذ شمس الدين سامي ، فقال لي الأستاذ المطار رحمه الله : انه عاتب الأستاذ خير الدين الزركلي صاحب قاموس الأعلام الحالي ، على اهماله في عدم ادراج الكاتب شمس الدين سامي فراشري الرائد الأول ، غير أن الأستاذ الزركلي نفى معرفته لقاموس شمس الدين سامي ، فأجابه الأستاذ المطار ، ان هذا لشيء عجيب ، اذ أن الأستاذ خير الدين الزركلي يتقن اللغة التركية والقاموس مطبوع ، ولا تكاد تخلو منه مكتبة من المكاتب في البلدان العربية والأوربية مما جعل الأستاذ الزركلي يلوذ بالصمت .

★ ★ ★

ان الذين كتبوا عن هذا العالم الجليل شمس الدين فراشري في المراجع العربية قللة جداً ، اذ جاء ذكره في الموسوعة العربية الميسرة الطبعة الثانية ، وفي المنجد للأهـام اليسوعيين قسم الأعلام .

هذه لمحة خاطفة عن سيرة علم من الأعلام المغمورين وما أكثرهم عند شتى الأمم .

عدنان مردم بك

□ الحواشي :

١ - راجع مجلة العربي العدد ٣٢٥ ديسمبر ١٩٨٥ عرض كتاب [همة الهمام في نشر الاسلام] للدكتور م. موفاكو .

٢ - (ومن المثير أن نذكر هنا أن المؤلف ، وعلى الرغم من حماسه هنا لتدوين لغات الشعوب الإسلامية بالعروف العربية ، قد ارتد لاحقا عن موقفه ، التي حد أنه لعب دورا مؤثرا في التغلبي عن الحروف العربية لصالح الحروف اللاتينية في أهم تعريتين : العثمانية والالبانية . وفي الواقع لقد كان سامي فراشري قبل تأليف هذا الكتاب يتطلع الى أن تكتب لغته القومية (الالبانية) بالحروف اللاتينية . وفي هسدا الاتجاه كان قد نشر مقالا في جريدة « صباح » خلال آذار ١٨٧٩ ، يطالب فيه بوضوح أن تكتب اللغة الالبانية بالحروف اللاتينية . وبمصد عدة سنوات أي في ١٨٧٩ أسس في استنبول مع بعض الشخصيات القومية الالبانية « رابطة نشر الكتب الالبانية » التي كان رئيسا لها . وقد تبنت هذه الرابطة في السنة ذاتها الحروف اللاتينية كأساس للغة الالبانية، وكان لنشر الكتب في هسده الأبجدية ضجة كبيرة في عاصمة الامبراطورية العثمانية ، حيث اشتهرت هذه البادرة « تهديدا لسلامة الامبراطورية العثمانية ولوحدة الاسلام » . وفيما يتعلق باللغة التركية أيضا كان سامي فراشري أول من طرح بشكل علني التغلبي عن الحروف العربية ، ووضع أبجدية لاتينية للغة التركية ، وذلك في مقدمته للمقاموس الفرنسي التركي التي كتبها في آذار ١٨٨٣ .

قد لا يبدو من المستغرب أن يعود سامي فراشري بعد سنة واحدة من هذا ، أي في عام ١٨٨٤ ، الى التعبير عن موقف آخر في كتيبه الذي نشره حينئذ في اللغة العربية . الا أن هذا يبدو كموقف لعفني فقط ، لأن المؤلف سرعان ما تناساه في أعماله اللاحقة . المرجع السابق .

مركز حيدشام

عن اتحاد الكتاب العرب

الفحص على أساس اليقين

دراسة : تيسير شيخ الأرض

★ ★ ★

اتجاهات القصة المعاصرة في المغرب

دراسة : محمد عزام

العلامة الشيخ أحمد محمد حيدر

وكتبه التراثية الفكرية

فاطمة عصام صبري

- ١ -

في البلاد العربية تسلسل لا ينقطع بين رجال العلم والفكر العربي الذين يصلون الماضي بالحاضر والذين يؤكدون القيم الرفيعة في التراث الانساني التقدمي . وهؤلاء ينبتون من أسر عريقة كما تنبت الأزهار البديعة ذات الشذا الفاخم فينصرفون الى الفكر والتزود بزاد المعرفة الانسانية الواسعة حتى يصلوا الى ذرا عالية في العرفان والنظر الشمولي الواعي .

من هؤلاء العلامة الشيخ أحمد محمد حيدر . فقد ولد في قرية « حلة عارا » من منطقة جبلة عام ١٣٠٨ هـ / ١٨٨٨ م فاتقن لغته العربية كما درس التركية التي أجادها ثم عكف على دراسة الفقه والتصوف والفلسفة كما جاءت في التراث العربي الاسلامي المؤثر . وكذلك قرأ الفكر الغربي الحديث مترجماً . وقد شهد الشيخ الحكيم انقشاع الحكم العثماني وتأسيس الحكم العربي غب الحرب العالمية الاولى ثم غشيان الانتداب الفرنسي على سورية وتجزؤ بلاد الشام تحت القوتين الغربيتين فرنسية وانكلترة . فناضل الانتداب الفرنسي نضالاً مستمراً الى جانب بحوثه الفكرية ، كما ناضل بهذه البحوث ضباب الجهل والتأخر بين أفراد المجتمع . وكان من ثمرات هذا النضال كتب تتناول التراث العربي الاسلامي تؤكد ما فيه من قيم راقية وكتب تدفع غواشي الجهل عن الدهماء وبقيت هذه الأعمال مخطوطة متوازية الى أن أتيح لها لجنة احياء وتناولها وتمسح عنها الغبار وتنشرها محققة كاملة . وقد صدر عن اللجنة كتاب « التكوين والتجلي » ١٩٨٦ بعد أن صدر له « ما بعد القمر » . (الطبعة الثانية ١٩٨٤) .

أما الكتاب الأول فينضوي في نطاق العرفان والفلسفة الصوفية ويتألف من أربعة عشر باباً هي : ١ - بدء التكوين ٢ - الحركة والسكون ٣ - الاسم ٤ - الوجود والصورة

٥ - عالم الغيب ٦ - التشخيص ٧ - أسرار الرحم ٨ - القاذورات ٩ - الصدق والكذب
١٠ - كتاب الله ١١ - الأيام ١٢ - الشمس والقمر ١٣ - وحدة الوجود ١٤ - الباطن
والظاهر .

على أن هذا العرض العام لا يكشف عن دقائق كل باب من هذه الأبواب حيث نجد من
الانتباهات والملاحظات والإشارات حقائق وبدائع ورقائق كلها في مجموعة لا تكاد توجد
في غيرها وكلها قد تأملها العقل العربي قديما وحديثا بالدراسة الأصلية والنظر الحصيف .

يشتمل الباب الأول مثلا على الصفات الإبداعية ، والحقيقة المحمدية ، واللوح
والقلم ، والعرش والكرسي ، وتنزيه النبي عن الصورة ، كما يشتمل الباب الثالث على
الاسم الجامع ، والاسم الأحد ، والاسم والفعل ، والسر المستر ، والصفة والذات
والصفات . ويشتمل الباب الرابع على معاني الصورة ، والرؤية والنور ، والتجلي ،
والتشبيه والتحول ، وإمكان الرؤية ونظرة في الصورة من جهة الجميع ، والصورة والانسان ،
وتحقيق التجلي في الصورة ، والتنزيه ، والتنزيه وحصر الصفة والذات ، والتنزيه
والتوسط ، وهكذا في بقية الأبواب يجد القارئ فيها جميعا قضايا فكرية عرفانية مفيدة .

وانما ذكرنا هذه الأمثلة لنبين فائدة هذه البحوث وأهميتها في الفلسفة الإسلامية
الواسعة التي لم ينقطع تواصلها في غمار الزمان وأطوار الأحقاب ، فكانها مغروسة
كالأعلام في ربوع هذه البلاد الروحية المتجهة أبدا نحو العلماء والتقدم على الرغم من
صروف الأيام وتقلبات الحكام .

وأما الكتاب الثاني فهو أقل اسماء في الفلسفة المرفانية وهو يكافح التأخر عند
الدهماء ويعلم أن الدين لا يمنع التقدم بل يحث عليه ، وإن كل كشف علمي حديث أو
فلسفة جديدة متزنة وجادة يمكن أن نجد لها صرما مستندا في الدين والقرآن الكريم .
ويرى قارئ الكتاب أن مؤلفه مطلع على هذه الفلسفات والنظريات العلمية الحديثة فهو
يتداول مصطلحاتها ويمرر مضامينها ويتفهم مراميها حق التفهم .

وهكذا يحق لنا أن نشيد بهذا المفكر التراثي الذي يجمع فكره بين المعارف التليدة
والكشوف العلمية الطريفة أشادة تدفع إلى دراسة كل باب من أبواب كتبه وإلى تفهم
مضمونه وإلى ما قد يشي به من مناقشات تدخل في نطاق العلم العرفاني المؤثر أو في
الابستمولوجيا الحديثة .

لقد استأثر بالشيخ العلامة ربه في آذار عام ١٩٧٥ عن عمر ناهز السابعة والثمانين
قضاء في البحث والعلم والتأمل وجهاد النفس وجهاد المستعمر وترك وراءه ثروة فكرية
بالغة .

ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية قد استوعبت أربعة عشر قرنا وما تزال تنبض
بالخصب والمطاء وتحث على الجهد والتقدم . نبغ فيها من أفذاذ العلماء والمفكرين



والفلاسفة والأدباء والشعراء والمؤرخين والجغرافيين والأطباء والفلكيين ما لا حصر له . يضاف الى ذلك ماتلقفته تلك الحضارة من علوم القدماء وآثارهم كاليونان والفرس والهنود والسرّيان والرومان والمصريين وغيرهم ومن دياناتهم ونزعاتهم الفلسفية وقد أضاف العرب المسلمون الى تلك المكاسب علومهم وفنونهم وآثارهم وثمرات قرائنهم وحاصل أفكارهم ومكاسب اجتهادهم ، ولم يكن في هذا الاتساع بدّ من تفاوت وجهات النظر واختلاف مناهج الاجتهاد وتفاوت المبادئ والمصادر التي يبنى عليها الاجتهاد . ولكن شيئاً واحداً بقي طابع الحضارة العربية الاسلامية وسمتها الأصلية وهو حب العلم واعتبار طلبه ونشره فريضة على كل مسلم ومسلمة . وهكذا انصرف أصحاب العقول والقرائح والمواهب الى تحصيل العلوم بأنواعها كل حسب طاقته ووسع جهده كما انصرفوا الى التعلي بأخلاق العلماء الذين هم في الاعتبار الاسلامي ورثة الأنبياء . وهكذا يطالعنا المرحوم أحمد محمد حيدر بنشال البعاشة الدؤوب والعلامة النحرير والمفكر الألمى الذي تدارس الكتب التراثية وتمق في علومها ولا سيما الكتب الدينية والفلسفية والصوفية على اختلافها وسمى الى تفهم اصعب ما طرحته تلك الكتب مسن مقولات والى محاولة جلائها وعرض أغراضها ومقاصدها وبيان رأيها فيها . فنجد في كتاباته فنوناً من تلك البحوث وأصنافاً من آراء الأعلام الذين زاولوها وتفوقوا في ميادينها مع تمسك بنصوص القرآن الكريم ومراسمي السنة الشريفة وأقوال الأئمة وآراء العارفين ومع تفتح لكل رأي جديد حصيف ونظر تقدمي طريف . هذا واللغة العربية في بيانها المتشعب الواسع تتيح للباحث اختيار الدلالة الحقيقية او المجازية او التلميح او الحثابة او الاستعارة وما الى ذلك . ومن المعروف أن الفلسفة متمصلة اعماق الاتصاف باللغة واساليب بيانها . والعلامة أحمد محمد حيدر ممن ملكوا كالعلماء المتقدمين ناصية اللغة واجادوا التعبير فيها . ثم انه أكب على العلوم المعصرية كما سلف وأطلع على مضامينها ولا سيما ما تعلق من نتائجها بالفلسفة فتوج بهذا الاطلاع ثقافته التراثية الأصيلة .

ويخيل اليّنا ونحن ندرس نظريات الحضارة العربية الاسلامية وأعلامها الأفذاذ أنّا كمن ينظر في السماء الصافية ليلافتبهره بروج النجوم وتلالؤها وغزارة أعدادها . ولكنها على الرغم من الكثرة والغزارة والتألق الذي يأخذ بمجامع القلوب تشير الى وحدة النظام السماوي وجماله الأصيل العميق . وكذلك شأن الباحث العربي اذا نظر الى أولئك الأعلام وتأمل نظرياتهم ومذاهبهم وآرائهم رآه كثرتها وتألقها وجمال تكوينها ولكنها كلها تدل على وحدة الحضارة العربية الاسلامية الراسخة في أعماق الزمان كما هي راسخة في أرجاء الأرض وأفاق السماء .

ان العلامة أحمد محمد حيدر يمضي على ميلاده في المام القادم مائة سنة . وستكون تلك مناسبة جميلة لاقامة ندوة تبحث آراءه وتعرض أفكاره . ولعل كتباً أخرى تكون قد صدرت عن مخطوطاته فتزيد أفكاره جلاء وآراءه تألقاً لأن كتب كل عالم نحرير وفيلسوف كبير يشرح بعضها بعضاً ويزيده توقداً ووضاً .

الشيخ محمد علي طه الدرة وكتب « الآلات »

الى جانب هذا التواصل في العلم العرفاني والفلسفة الاسلامية الواسعة نجد علماء عكفوا على دراسة ما يدعى في التراث بالآلات أي علوم اللغة العربية . ذلك أن الشعب العربي مفطور على حب العلم والسمي في طلبه سواء كان ذلك في المدارس والمعاهد الرسمية أو الهيئات والحلقات الخاصة أو باعتماد النفس والسهر والتثقيف الذاتي . ومن أبرز هؤلاء الذين اعتمدوا على أنفسهم درسوا ودرسوا في حلقات المساجد علوم الآلات وألفوا فيها الشيخ محمد علي الدرة من مدينة حمص . وقد عمد هذا المؤلف الفاضل الى المملقات العشر فتناول اعرابها جميعاً مع شرح مفرداتها ومعاني أبياتها في خمسة أجزاء بعنوان « فتح الكبير المقاتل اعراب المملقات العشر الطوال » وللشيخ كتب أخرى مطبوعة مهمة تفيد طلاب المدارس الثانوية وكلية الجامعات الذين يهتمون باللغة العربية وهذه الكتب هي :

- ١ - فتح القريب المجيب اعراب شواهد مغني اللبيب .
- ٢ - فتح رب البرية اعراب شواهد جامع الدروس العربية .
- ٣ - تفسير القرآن الكريم واعرابه - أخذ المؤلف الآيات آية هيئت أسباب نزولها وشرح كلماتها كلمة كلمة وأوضح الوجوه البيانية فيها ثم اعرابها بالتفصيل .
- ٤ - أعاد طبع كتاب « قواعد اللغة العربية » تأليف حفني ناصيف وغيره مع شرح المعقد من ألفاظه والتعليق عليه والتوسع في شرح مبحث البلاغة فيه .
- ٥ - وللمؤلف كتاب « العج والحجاج » شرح فيه العج المبرور وشروطه وأدابه على المذاهب الأربعة .

صدرت كتب أخرى تتعلق بالتراث الاسلامي واللغة العربية في باكستان أهمها كتاب « مقصود المؤمنين » لبازيد الانصاري حققه الدكتور ميرولي خان السعودي وهو من منشورات مجمع البحوث الاسلامية في اسلام آباد ١٣٩٥/١٩٧٥ وقد وصل اليها متأخراً . وكتاب « الرسالة المحمدية » للشيخ السيد سليمان الندوي صدر عن الجامعة الاسلامية العالمية في اسلام آباد ١٣٠٦/١٩٨٦ . والشيخ سليمان الندوي عالم الهند وعالم باكستان الأكبر توفي سنة ١٣٧٣ .

ومن الكتب اللغوية التي نشرها مجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٧ « كتاب الانفعال » وهو من تأليف رضي الدين أبي الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصفاني المتوفى سنة ٦٥٠ هـ حققه الأستاذ أحمد خان . جاء في مقدمته : هذا كتاب جمعت فيه ما جاء على « انفعال » مطاوعاً واختراعته فلم يدع لي ابتداعه مسارباً فيه ولا منازعاً ، وهو مما لم يسبقني اليه سابق فيما أعرف ، وان تبين في فيه تابع فعلي آثاره يدان ومن بحاري يغرف . وقبل ما يشذ عن كتابي هذا مما استعملته العرب من هذا الباب بمشيئة الله وعونه ولا يخرج عنه من ذلك الا ما استحدثه المولدون كقولهم : انحفظ وانقرا وانكتب وأمثال ذلك مما لا يمتد بوجوده ولا يما يكونه . والانفعال هو ما زيدت في أوله النون . رتبته على الحروف الأواخر في الأفعال .

نشاطات في خدمة التراث

اعداد: عبد اللطيف أرناؤوط

□ توصيات الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب :

أقيمت في حلب الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب ، التي نظمها معهد المخطوطات العربية ، ومعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب خلال الفترة من ٢٢ الى ٢٦ شبعبان ١٤٠٧ هـ الموافق ٢١ - ٢٥ نيسان ١٩٨٧ .

وأسفرت الندوة عن التوصيات التالية:

- ١ - التأكيد على توصية سابقة ببذل الجهود لدى الجهات المعنية لاقامة اتحاد عربي لتاريخ العلوم ، تشارك فيه الدول العربية كافة ، وتدعو اليه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .
- ٢ - دعوة الدول العربية لانشاء مراكز في جامعاتها للبحث في تاريخ العلوم عند العرب .
- ٣ - السعي لتدريس مقرر (تاريخ العلوم عند العرب) في الجامعات العربية .
- ٤ - الاحتفال بذكرى العالمين العربيين (ابن النفيس ، عبدالرحمن بن عمر الصوفي) خلال المؤتمر السنوي الحادي عشر لتاريخ العلوم عند العرب في العام المقبل .
- ٥ - ضرورة المشاركة العربية الفعالة في المؤتمرات الدولية وبخاصة المؤتمر الدولي لتاريخ العلوم وفلسفتها ، وتشكيل لجنة تحضيرية للتنسيق بين المندوبين العرب لهذا المؤتمر ، بالتعاون مع المراكز الدولية المهتمة بهذا الموضوع .
- ٦ - انشاء صندوق عربي مشترك لتمويل القيام بأبحاث علمية في مجال تاريخ العلوم ، ودعم المشاركة العربية في المؤتمرات الدولية .

٧ - تكليف معهد التراث العلمي العربي بإنشاء قاعدة معلومات لحصر المراكز التي تهتم بتاريخ العلوم عند العرب والعاملين في هذا المجال وابحثهم وعناوينهم والمصادر اللازمة للبحث في المجالات المختلفة لتاريخ العلوم .

٨ - السعي لدى المنظمات والمؤسسات العلمية العربية للعودة الى استعمال الأصل العربي للمصطلحات العلمية والعمل على توحيد استخدامها .

٩ - العمل على كتابة موسوعة علمية حديثة عن التراث العلمي العربي في مجالات العلوم المختلفة يساهم فيها الاختصاصيون من العلماء والباحثين .

١٠ - دعوة الباحثين والجامعات الى دراسة الكتب العلمية العربية التي ترجمت الى اللغات الأجنبية المختلفة في القرون الوسطى ، وبخاصة الكتب التي فقدت أصولها العربية .

١١ - دعوة جامعة حلب والدول العربية والمؤسسات العالمية لدعم معهد التراث العلمي العربي مادياً بتخصيص ميزانية مستقلة للبحث العلمي وبطباعة النصوص المحققة .

١٢ - دعوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ودولة الكويت لدعم معهد المخطوطات العربية في الكويت دعماً مادياً ، يتناسب والمهام المنوطة به .

١٣ - دعوة الدول العربية لدعم مكتب تنسيق التعريب التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ليقوم بمهمته بصورة أشمل ، مستمينا بالمختصين .

١٤ - التأكيد على توصية سابقة بأعطاء أهمية خاصة للدراسات المتعلقة بعلم النبات والفلاحة والري للاستفادة منها في المناطق الجافة وفي مناطق حوض البحر الأبيض المتوسط .

١٥ - دعوة الباحثين العرب في البلدان الأجنبية للتعاون مع معهد التراث العلمي العربي ومعهد المخطوطات العربية .

★ ★ ★

□ التوصيات الختامية لندوة حطين الكبرى :

عقدت في دمشق بين ١١ - ١٣ تموز ١٩٨٧ . [ندوة حطين الكبرى] . اشترك فيها محاضرون متميزون ، أثاروا النقاط الأساسية حول مرحلة هامة من التاريخ العربي ، ووضعوا المفاهيم المختلفة عن معركة حطين المجيدة .

وقد ألقى الدكتور شاكر مصطفى المقرر العام للندوة ، التوصيات الختامية لندوة حطين . ومن أبرز ما جاء فيها :

[ان حطين ليست معركة في التاريخ فقط ولكنها أمل أمة في المستقبل . بهذا المعنى احتضنتها دمشق عاصمة صلاح الدين ، وبهذا المعنى بحثت ودرست واستعرضت

دروسها والأبعاد . ولم يكن في تخطيط هذه الندوة أن تكون أكاديمية بحثة أو قطريّة محدودة أو تظاهرة اعلامية ، لهذا جاءت عربية شاملة في منظورها وعربية شاملة في بحوثها وحضورها وعربية شاملة في هدفها الآتي . أن حطين تعود اليوم الى الذاكرة العربية بقوة بقدر ما يشمر كل عربي ، بشراسة العدوان على أرضه وعلى مقدساته وقيمه بقدر تشابه الاحتلال الصهيوني في غزوه وعدوانه وأساليبه مع الاحتلال الفرنسي القديم بجميع ملامحه .

ان صلاح الدين ليس فرداً ولكنه روح أمة ممثلة في بطل ، وعنوان مقاومة يمتلئ كل يوم بمضمون جديد . وحطين التي بحثتها الندوة في تفاصيلها وخصائصها التاريخية لم تكن اسهاماً فقط في بلورة منهجية علمية معمقة تشمل التاريخ العربي كله ، ولكنها كانت أيضاً دروساً للمستقبل والمعركة المستقبل .

لقد نزل الاحتلال الصليبي هذه البلاد وهي على مثل التمزق الذي ينتاب الأمة العربية اليوم . نزل فكان همه احتلال الأرض واستغلال موقعها بين الشرق والغرب . كان غزواً استعماريّاً مبكراً ، أي بثقافة عربية الى أرض الحضارات وبسكان غرباء من أركان الأرض الأربعة فأنزلهم في أرض الشام . وبدعوى دينية فضعت الأيام زيفها . ورفض أهل هذه الأرض العربية الرفض القاطع ، هذه الفئة الأجنبية بقيت حجرة غريبة مطوقة تسمين سنة حتى حطين فأنزلت بها الضربة القاصمة بتحرير القدس ثم حاصرتها مائة سنة أخرى في مواقعها الأخرى حتى طردتها الطرد النهائي .

ويلتفت العرب حولهم اليوم ليجدوا هذا الاستعمار الاستيطاني القديم يطل عليهم باسم جديد وان كان يحتفظ بكل استراتيجيته ذلك الاستعمار الفرنسي القديم وبكل أساليبه الدعائية .

ولقد وضح في الندوة أن حطين ليست نصراً عفوياً أتى بمعجزة سماوية أو صدفة من قدر ولكنها كانت نهاية طريق طويل من المقاومة والجهاد ، زرع منذ اللحظات الأولى للاحتلال الصليبي بالبحث والأبطال والمبارك ولقد أقام العرب المسلمون حائط الدم بينهم وبين الصليبيين فلم يزيلوه الا بعودة الحق الى نصابه منذ حطين .

ووضح في الندوة أن المعركة ليست جيشاً فحسب ولكنها أعداد أمة الأعداد الكامل لموقف عز ولحظة مجد واسترداد حق . وإذا تعب صلاح الدين ثم تعب ليصوغ حطين تخطيطاً وموارد ودبلوماسية وتحيناً للفرص . فإن هذا يعني أن حطين الأخرى تحتاج الى أصناف هذا الجهد المضني ، وعلى مستوى العصر ، وتقنياته لتكون نصراً وتحريراً والقراراً للعق .

لقد أعقب حطين تحرير القدس . والقدس ليست أرضاً مقدسة فقط ولكنها قبله صلاة وجهاد . وإذا كان طريق صلاح الدين إليها قد بدأ من دمشق يوم اجتمعت إليه

قوى الاسناد من كل الأرض العربية بين المغرب واليمن الى العراق مادياً ومعنوياً فان الطريق المقبلة الى تحرير القدس انما من دمشق تبدأ . انها من خلال موقعها ، على خط المواجهة الصعب ومن خلال مسؤولياتها على خط البطولة الصعب . ذلك قدرها ولا خيار لها في هذا القدر . وحين نقول دمشق فانما نعني كل عاصمة عربية . نعني القاهرة وصنعاء والرباط كما نعني عدن والجزائر وبغداد وعمان وطرابلس والكويت والخليج وتونس والرياض والخرطوم وبسروت . نعني كل بلد عربي . كل قرية . كل حي . ونرى فيها جميعاً قوى الصدام وقوى الاسناد فليس ثمة صدر عربي أبعد من صدر على القنبلة الصهيونية وليس ثمة عزم أقل مسؤولية من عزم على المعركة . وليس المؤرخون الذين جعلوا من يوم تحرير القدس (تشرين الأول) عيداً قومياً لهم هم وحدهم الذين ينتظرون وينظرون من خلال الغيب الى دمشق والى حطين الفد . ان العرب جميعاً وبفارغ الصبر ينتظرون وينظرون « ومهتل الكافرين أمهلهم رويدا » .

ووضع في الندوة أن الطريق الى حطين واحد هو طريق التوحيد طريق التضامن الذي يتكامل ويشد بعضه بعضاً . ما هزمت أمة في هذه الأرض أيام الصليبيين الا حين هزمت أولاً بالتمزق الداخلي ولم تستطع تحقيق النصر في حطين الا بعد أن حققت النصر الداخلي على ذاتها بالوحدة التي جمعت طاقاتها وسنابك خيلها ومضارب سيوفها .

ان القيم الكبرى لا تقوم وحدها ولكن تقوم بترباط العصبية التي تعملها .

لقد كانت حطين رد فعل الحضارة ضد البربرية الصليبية كما ان مقاومة الفزرو الصهيوني اليوم هي رد فعل القيم الكبرى ضد الباطل . وكما لم يكن لصالح الدين من خيار في معركة فرضها عليه الوجود الفرنجي فلا خيار لنا من معركة فرضها علينا الاحتلال الصهيوني الذي يستشري في الأرض ويعربد على الناس .

ووضع في الندوة ان الجهاد ليس قتالاً من أجل الباطل أبداً ولكنه صيحة الحق ضد الباطل . ودعوة الى رفض الظلم والاحتلال والى تحرير الأرض والدفاع عن العزة في الناس . بهذا المعنى حققت حطين الجهاد الأمثل وبهذا المعنى يجب أن يتحقق اليوم .

ووضعت في الندوة وحدانية المعركة . كانت حطين معركة شاملة قامت بها كل نواحي الحياة معاً ، ثقافية كانت أم عسكرية واقتصادية كانت أم اجتماعية . أم اعلامية للمعلم مكانه فيها والاعلام الحظ الوافي كما للسيف والدبلوماسية . ان تكامل الاعداد لها يسير في كل الخطوط لا على خط واحد .

كما وضع أيضاً أنها قد لا تكون حطيناً واحدة ولكن حطينات وقد لا تكون في المثلث الأرضي الأقدس (اليرموك - حطين - عين جالوت) ولكن في أي مكان من الوطن العربي ومن المؤكد انها ستختلف سلاحاً وتنظيماً وتقنية وعملاً عن كل ما عرفه الناس وعلى مستوى المعصر وبقدرات جهنمية ولكن سوف تكون وان ضمها الغيب اليوم .

ووضح من الندوة أن دراسة حطين ليست للتفاخر والتباهي ولكن لأنها رمز
الاصرار على ما يجمع لا على ما يفرق وعلى ما يوحد لا على ما يشتت ، ولأن قائد هابط
الارادة الصلبة الذي عرف كيف يتخذ قرار المركة على مدى من الوحدة التي صنع
والقوة التي جمع والاستراتيجية التي وضع . ولم يفت من عضده تصرم الأعوام لأنه يعرف
أنه على الحق وأن الحق راجع الى أهله ولوكره الكافرون .

وإذا كانت حطين تتراعى اليوم حلما في المستقبل فانما بدأت مشاريع الانسانية الكبرى
أحلاما ولا بد للشعوب من حلم يسمو بها من صفائر الواقع ويدفعها الى كبريات العزائم
بالمعمل الدائب وبالثقة بالذات وبالله .

ان ذكرى موقعة حطين ليست بالذكرى العابرة وانما تقوم في الضمير العربي منذ
كانت حطين وسوف تبقى ما دام في الأرض العربية احتلال أو عدوان أو استيطان وإذا
كان الاحتفال بمركة حطين قد وصل الى هذا المستوى من الشمول والمشاركة على المستويات
كافة والقاهيب المعنوي والأدبي الذي اتضح من خلال هذه الندوة فان هذه الذكرى سوف
تتجدد لا في كل قرن مرة وليس في كل حول مرة وانما في كل يوم . وستبقى حطين
الساحة التي نعيش عليها مكانا ونحيا فيها زمانا . وان المشاركين في هذه الندوة قد
قدموا من أبحاث ودراسات تاريخية موثقة يحفزهم في ذلك الشعور بالمسؤولية الكاملة
لوضع حطين في مكانها الصحيح من مخططاتنا المصرية . ان البحث عن الحرية لا يمكن أن
يتم عن طريق الندوات والكلمات فحسب وانما يتم عن طريق العمل المؤمن والتحقيق الجريء .
وان المشاركين في ندوة دمشق ليعربون عن أمنهم الكبير في أن ذلك الالتفاف والتعاطف
وتلك المشاركة الجدية التي قام بها رجال الفكر والثقافة والتاريخ لدليل على أن حالة
التأهب التي يمشيها الكاتب والمفكر وجدت متنفسا لها في ندوة حطين وان هذه المشاركة
هي بداية المسيرة الى تحقيق التحرير والنصر .

ودمشق التي ضمت رفات البطل العظيم صلاح الدين كما ضمت هذه الندوة كانت قد
شهدت يوم حطين القرار العربي الذي حقق أروع النصر ولتكن دمشق بل ولتكن أية
عاصمة عربية مكانا للقرار العربي قرار التحرير .

★ ★ ★

□ ندوة العلوم الحديثة والعالم الاسلامي:

أقام مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية باستانبول ندوة عالمية
بتاريخ ٣ - ٤ ايلول ١٩٨٧ بعنوان : [نقل العلوم والتكنولوجيا من الغرب الى
العالم الاسلامي . بدءا من عصر النهضة الى بداية القرن العشرين] . أما الموضوعات
الرئيسية التي تم بحثها في هذه الندوة فهي :

١ - أساليب وأشكال نقل العلوم الحديثة والتكنولوجيا ، وادخالها من الغرب الى العالم
الاسلامي .

- ٢ - محاولات الدول الاسلامية والمجتمعات لانشاء مؤسساتها العلمية الخاصة بها
وللمساهمة في تقدم العلوم .
- ٣ - جهود الدول الاسلامية والمجتمعات لتطبيق التكنولوجيا الحديثة .
- ٤ - انعكاسات العقلية العلمية الحديثة على الدول الاسلامية والمجتمعات والأفراد وردود
الفعل الناجمة عنها .

★ ★ ★

□ عدد جديد من مجلة معهد المخطوطات العربية :

صدر عن معهد المخطوطات العربية (الجزء الأول من المجلد الحادي والثلاثين)
متضمناً الموضوعات التالية :

- ١ - بيان العيوب التي يجب أن يجتنبها القراء وايضاح الأدوات التي بني عليها الاقراء،
لابن البناء . للدكتور غانم قدوري حميد .
- ٢ - معادلة هيرون عبر المصور (ارجاع الفضل لأهل الفضل) . للدكتور علي اسحاق
عبد اللطيف .
- ٣ - أحمد بن حسين الكيواني : دراسة في الشاعر وأعماله الأدبية وتحقيق أرجوزته في
الشطرنج . للدكتور عبدالله محمد عيسى الغزالي .
- ٤ - رسالة في فضل جندة وشي من خبرها . للدكتور عبدالمحسن مدعج المدعج .
- ٥ - جالينوس : حياته ، مؤلفاته ، مخطوطاته الطبية في المكتبة الوطنية بباريس .
للدكتور محمد زهير البابا .
- ٦ - المستدرك على دواوين شعراء العرب المطبوعة (القسم الثالث) . للدكتور رضوان
محمد حسين النجار .
- ٧ - قراءة في كتاب البصائر والذخائر ، للتوحيدي . للدكتور يونس أحمد السامرائي .

★ ★ ★